

---

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

---

VI. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

2010

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE  
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER  
Hatodik évfolyam, 2010/4. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest  
Magyar Vallástudományi Társaság  
Főszerkesztő: S. Szabó Péter  
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)  
Rónay Péter (Hírek)  
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)  
Németh György (Források)  
Csimá Ferenc (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Fröhlich Ida, Hoppál Mihály, Máté-Tóth András, Peres Imre, Ruzsa Ferenc,  
Schweitzer József, Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:

1039 Budapest, Kelta u. 2.  
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623  
e-mail: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel  
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.  
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést  
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

# TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 2010/4-es száma elé	5
<b>TANULMÁNYOK – EGYHÁZPOLITIKA – TÖRTÉNET</b>	
BALOGH MARGIT: Regnum et sacerdotium – állam és egyház történetileg változó viszonyai Magyarországon	9
BERTALAN PÉTER: A Provida Mater kezdetű apostoli konstitúció hatása Magyarországon	28
HORVÁTH PÁL: Egyházpolitikai pillanatkép a 70-es évekből	51
FAZEKAS CSABA: A rendszerváltó állam egyházpolitikája Magyarországon (1988-1990)	61
<b>FORRÁS</b>	
NÉMETH GYÖRGY: „Írd rá számárvérrel!” Egy Kr. u. 4. századi varázspapirusz (PGM 36.)	77
<b>DISPUTA</b>	
ADAMIK TAMÁS: A János-evangélium prológusának értelmezése Szent Ágoston szerint	91
<b>TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI</b>	
S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle beszélgetése Hoppál Mihállyal a Magyar Vallástudományi Társaság elnökével	113
<b>VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK</b>	
ITTZÉS GÁBOR: Melancton – recepció a reformáció korától a 21. századig. A reformátor halálának 450. évfordulójára	125
<b>HÍREK</b>	149
<b>RECENZIÓK</b>	161
<i>A Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	181
Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	183



# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE 2010/4-ES SZÁMA ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

Olvasóink megszokhatták már, hogy folyóiratunk számainak tartalmában időről-időre megjelenik egy önreflektáló ív, ami magára a vallástudományra, annak művelési feltételeire, társadalmi, politikai környezetére irányul. Melyek azok a kérdések, amelyek a vallástudomány mibenlétére, diszciplináris struktúrájára vonatkozóan fontosak, mi jellemzi a kutatás, oktatás helyzetét, milyen fontos politikai döntések, dokumentumok születnek, hol tart végrehajtásuk.

Ez a számunk is hordoz ilyen tartalmakat. Annak lehetünk tanúi, hogy a mai magyar társadalom életében nagyon sok terület megújítás alatt áll, és nem kivétel ez alól az egyházpolitika sem. Úgy gondoljuk, hogy – amint eddig is tettük – nyitunk (és folyamatosan nyitva tartunk) egy ablakot erre a területre. A most közölt tanulmányok témája az egyházpolitika-történet. Tehát nem feltétlen az aktuálpolitika napi vitái szintjén vizsgálódnak. Olyan időszakokat, korokat, tendenciákat vizsgálunk, elemeznek, amelyeknél már többé-kevésbé megvan az a bizonyos történelmi távlat, amelynek birtokában elemző, megalapozott következtetések vonhatók le, elsősorban a történész szemével.

Tanulmányozhatóvá szeretnénk tenni a magyar egyházpolitikát. Erről elmondható, hogy ugyancsak bővelkedik pozitív és negatív előjelű példákban. Erdő Péter írja a Vallástudományi Szemle 2006/2-es számában a középkori Erdélyben elfogadott dokumentumokról, hogy „utólag idealizálva szoktuk azt mondani, hogy Erdélyország volt a vallásszabadság első nagy európai példája” (6.o.) De sajnos ellenpélda is van szép számmal, elég, ha csak az európai közvéleményt is megrázó Mindszenty-pert említjük. Nos, a most közölt tanulmányok – hosszabb-rövidebb időszakokat átfogva – a magyar egyházpolitikai gyakorlatot elemzik a történész nézőpontjából. Bízunk benne, hogy munkájuk folytatásra talál, és előbb-utóbb kiegyensúlyozott, higgadt, hiteles és részletes képet tudunk nyújtani az e sajátos ágazati politikai területet tanulmányozni szándékozóknak. És az sem elképzelhetetlen talán, hogy a történelmi előzmények mélyebb megismerése a jelenben a jövőt formáló törvényhozók számára is tartalmazhat elgondolkodtató megfontolásokat.

Sajátosan társul a tanulmányok problematikájához a Tudományunk története és műhelyei rovatban közölt interjú Hoppál Mihállyal, amely a Nemzetközi Val-

lástörténeti Társaság és a Magyar Vallástudományi Társaság munkájára irányítja a figyelmet az elnök, Hoppál Mihály életútjának bemutatásával egyetemben.

Figyelemre méltó még, hogy az idei 3. szám óta a folyóirat kiadói közt a Zsigmond Király Főiskola mellett a Magyar Vallástudományi Társaság is szerepel. A változástól azt várjuk, hogy a vallástudomány terén az egész magyar tudományos élet számára fórumot teremteni kívánó törekvésünk még nyilvánvalóbbá, hitelesebbé válik. Ezáltal a kutatók újabb köreihez érhetünk el, és nemzetközi kapcsolataink is bővíthetnek.

---

# TANULMÁNYOK

---

EGYHÁZPOLITIKA – TÖRTÉNET





# REGNUM ET SACERDOTIUM – ÁLLAM ÉS EGYHÁZ TÖRTÉNETILEG VÁLTOZÓ VISZONYAI MAGYARORSZÁGON<sup>1</sup>

BALOGH MARGIT

Az állam és az egyház történetileg kialakult viszonya alapvetően kétféle típusba sorolható:

1. az állam (és politika) valamint az egyház (vallás) egységére épülő rendszerek, nevezetesen az államegyháziság és az egyházállamiság;
2. az állam és az egyház megkülönböztetésén, ezek elválasztásán alapuló rendszerek.<sup>2</sup>

1. Az állam és az egyház egységére épülő rendszer.

a) *Szümphonia* vagy *államegyháziság* – ebben a szisztémában, amit cezaropapizmusnak is szokás nevezni, az állam és egyház összhangja jellemző, az egyházat és a vallást teljesen a politikai hatalom (az állam) uralja, mind az egyházi, mind a világi hatalomnak az uralkodó a feje. Az újkorban ez jellemezte Oroszországot 1918-ig, a Szerb Fejedelemséget 1831-től 1931-ig, Romániát 1864-től 1946-ig, Bulgáriát 1878-tól 1946-ig. Napjainkban 1883-as bevezetése óta Görögországra jellemző leginkább ez a rendszer, de ilyennek tekinthető Anglia, Skócia, Norvégia, Finnország és Dánia.<sup>3</sup> (A skandináv országokban az evangélikus egyház államegyház, a lelkész államilag fizetett hivatalnok, akit köteleznek az állam törvényei – így például nem prédikálhat az abortusz ellen, ha azt a parlament becikkelyezte.)

b) Ennek az ellenkezője, az *egyházállamiság*, amely olyan rendszert jelent, ahol a vallási rend (az egyház) uralja a politikát és határozza meg az állami rendet (mint például napjainkban is Iránban).

<sup>1</sup> Jelen tanulmány szövegének alapja az MTA Regionális Kutatóközpontja által 2009. szeptember 17-én elhangzott előadás, ami hasonló címmel megjelent a *Szubszidiaritás és regionalitás az egyház- és államszervezetben* című kötetben (szerk. Hajdú Zoltán, Pécs, 2010. 9–27.).

<sup>2</sup> Tanulmányunk ezen része az *Egyházak és egyházpolitika, 1790–2005 között* címmel publikált, Gergely Jenővel közösen készített tanulmányból való, amely teljes terjedelmében az *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790–2005.* c. kétkötetes műben jelent meg (História–MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 2005. 25–123. p. A továbbiakban: Balogh–Gergely 2005.)

<sup>3</sup> Szathmáry Béla: *Fejezetek az állami vallás- és egyházjogból.* Budapest, 2008. 14–15. p.

2. Az állam és az egyházak megkülönböztetésén alapuló rendszerek a keresztény kultúrkörre jellemzők. Ezek elméleti alapja a keresztény dualizmus, amely az evilági hatalom, azaz az állami-politikai hatalom és a természetfeletti, isteni hatalom (az egyház) saját jogon (*sui iuris*) alapuló önállóságát jelenti. Magyarországon a történelem folyamán ennek a szisztémának egyes válfajai valósultak meg, mégpedig kronológiailag a következőképpen:

a) A középkortól a polgári forradalomig és a polgári jogállam kiépüléséig (1848) az egyházak feletti állami fennhatóság rendszere működött. Ez számos tekintetben hasonlít az államegyháziságra, mondhatni annak „enyhébb változata”, amennyiben a hatalom bizonyos mértékben elismeri az egyházak önállóságát belső ügyeiket illetően. Egyébként viszont aláveti az egyházakat az állami korlátozásoknak, beavatkozásoknak és felügyeletnek. Magyarországon ez a katolikus egyház vonatkozásában a *főkegyúri jogban*, a többi egyházat és felekezetet tekintve az uralkodó (államfő) *főfelügyeleti jogában* testesült meg. (Ilyen „beavatkozás” volt az egyházi tisztségek betöltésében való közreműködés, az egyházi vagyon kezelésének ellenőrzése, az egyházi iskolák felügyelete stb.) 1947 után ez a szisztéma keveredett az egyház és az állam szétválasztásán alapuló rendszerrel.

b) Az 1848 és 1947 közé ékelődő száz esztendő a felekezeteknek a dualizmus idején kialakult ún. koordinációs rendszere jellemezte, amely felszámolta az előbbi szisztéma államegyháziságra utaló jogi maradványait. A koordináció azt jelentette, hogy az állam és az egyházak egyenrangú felek, melyek kölcsönösen elismerik egymás önállóságát, illetékességét egyik sem a másiknak köszönheti. A mindkét felet érintő kérdéseket közösen kell megoldani, az érdekeket össze kell hangolni. Koordináció valósul meg a jogilag egyenrangúnak minősülő felekezetek között is. A koordinációs rendszer jogilag tiszta helyzetet jelentett, de anyagilag és politikailag több problémát is nyitva hagyott vagy nem oldott meg. Így nem került sor a felekezetek közötti vagyoni egyenlősítésre. Politikailag pedig az egykori állam-egyház, majd uralkodó helyzetben lévő katolikus egyház ekkorra is átörököltette előjogainak egy részét.)

c) A harmadik típusú viszonyt az állam és az egyházak elválasztásán alapuló rendszere jelenti. Az elválasztás vagy szeparáció jogilag azt jelenti, hogy az államnak az egyházzal szemben semminemű kötelezettsége nincs, az állam kerül az egyházakkal kapcsolatban minden külön jogi szabályozást, s azokat alapítványként vagy egyesületként kezeli, s az azokra vonatkozó jogszabályok keretei között működhetnek. Az ilyen jellegű szeparáció elsőként az Amerikai Egyesült Államokban valósult meg.

A kontinentális szeparáció elméleti megalapozása a felvilágosodás idején történt, s azt a francia forradalom radikálisan hajtotta végre. A restauráció azonban felszámolta a szeparációt is. A belga szeparáció (1830) a békés megoldás példája, ahol a teljes autonómiát kapó egyház és az állam együttműködése valósul meg a

közjó érdekében. Az egyházellenes szeparáció klasszikus példája a francia, amikor az 1905-ben hozott szeparációs törvény következtében a katolikus egyház működését nagyrészt a sekrestyébe, a szószerkekre szorították vissza, maradék birtokait elkobozták, iskoláit államosították, a szerzetesrendek működését betiltották. Végül a radikális szeparáció példajaként említik a kommunista államokban végrehajtott elválasztást, amikor az ateista állam hosszabb-rövidebb távon a vallás és egyház felszámolására törekedett, s ezt alapozta meg jogilag a szétválasztás.

Ugyanakkor utalnék arra, hogy az egyház és az állam szembeállítására újkori keletű. Amikor ezeket a szavakat használjuk, az újkori tapasztalat előzményeit keressük – meglehetősen erőltetve. Az általunk a reneszánsz óta lebecsült és „sötét” középkornak tartott hosszú periódusban volt egyházi hatalom (*sacerdotium*) és volt világi hatalom (*regnum* vagy *imperium*). A kettő egymást áthatotta, és a domináns intézménytől függően az egyik átmenetileg uralkodhatott a másikon, de a kettő egymást kiegészítette. És amíg – mondhatni Nagy Konstantin óta – egyetértés volt abban, hogy *egy* a hit, *egy* a keresztség, *egy* a királyságot (államot) megszilárdító ideológia, addig nincs szembeállítás. Ám attól fogva, hogy ez az egység feltört, majd egymással valóban szembekerült, beszélünk Egyházzal és Állammal mint két, egymással párhuzamosan létező intézményről. Újabban, a totalitarizmusok idején pedig antiteista, ateista, militánsan egyházellenes rendszerek jöttek létre. Nagy Konstantintól Szent Istvánon át Mindszenty József egy homogén, vagy jobbára homogén vallásos kultúra belső ügye volt a hatalomhoz fűződő viszonya, utólag mesterségesen választjuk ketté a világi és egyházi hatalmat és keresünk ott is emberi jogokat, ahol senki sem vágyott rájuk.

S az elméleti bevezető után nézzük közelebbről a történelem folyamatát.

## ÁLLAMALAPÍTÁS – FŐKEGYŰRI JOG

A nyugati (római vagy latin), illetve a keleti (bizánci vagy görög) kereszténység határán a Kr. u. 1000-ben, tehát a nagy egyházszakadás (1054) előtt alapított keresztény magyar királyság területén együttesen volt jelen a latin és a görög misszió, az egyház kiépítését együttesen kezdték meg. Szent István a kereszténység felvételével a nyugat-európai népek társadalmi és állami berendezkedését is átvette. A *pápától nyert felhatalmazás* alapján az állammal egyidejűleg szervezte meg a katolikus egyházat is, és törvényei szoros köteléket teremtettek egyház és állam között, amint az Európa más államaiban is kialakult.

A pápai felhatalmazás ténye történetileg vitatott. Először a 12. században élt Hartvik győri püspök Szent Istvánról és Könyves Kálmánról szóló legendája alapozta meg

történetileg a magyar királyok egyházkormányzati jogait és az ebből eredő főkegyúri jog (szűkebb értelemben a főpap-kinevezési jog) elméletét. Eszerint Szilveszter pápa nemcsak koronát, hanem egyházszerkezésre szóló széles körű felhatalmazást is adott az állítólag apostolnak nevezett Szent Istvánnak, felruházva őt az apostoli oldalkövet (*legatus a latere*) méltóságával. A legújabb kutatások szerint viszont Szent István nem kapott ilyen különleges megbízást. A kora középkori jogi felfogás egyébként is a királyt bizonyos mértékben papi méltósággal rendelkező személynek (*quasi sacerdos*) és Krisztus helyettesének (*vicarius Christi*) tekintette, tehát a királyi méltóság önmagában feljogosította az uralkodót az egyházszerkezésre. A cluny reform hatására, amelynek egyik alapvető célkitűzése a pápaság és az egész egyház megoltalmazása volt a világi hatalom túlzott befolyásától, valamint VII. (Szent) Gergely (1073–1085) reformjai<sup>4</sup> után azonban az vált elfogadottá, hogy az uralkodók is csak az egyház laikus tagjai, akiknek nincs joga a főpapok kinevezéséhez. A magyar királyok viszont ragaszkodtak ezen kiváltságukhoz (többek között ezért is íratta meg Kálmán király Hartvikkal Szt. István legendáját). A főkegyúri jog történetében az elkövetkező évszázadokban időnként késhegyre menő viták is folytak. Magát a jogi rendszert Werbőczy István (1458–1541) nádor dolgozta ki. A magyar királyt apostoli minősége<sup>5</sup> és az évszázados szokásjog alapján megillető legfőbb felügyeleti és főkegyúri joga összegezve a következőkre terjedt ki:

1. A magyar király érsekségeket, püspökségeket, apátságokat, káptalanokat alapíthatott (egészen 1918-ig) és kisebb javadalmak létesítése esetén magán kegyuraságokat adományozhatott.

<sup>4</sup> A VII. Gergelyről gregoriánusnak nevezett egyházi reformelképzelés a hangsúlyt a püspöki beiktatásra helyezte. A reformpápaság ezzel együtt minden egyháztól szigorú, korábban csak a kolostorokra érvényes önmegtartóztató erkölcsöt kívánt meg, ami választóvonalat húzott az egyház főméltóságai és a világi arisztokrácia közé. Ezzel két csoportra osztotta a keresztény társadalmat: *clerusa* és *populusra*. A gregoriánusok a világi rend fontos ismérvének a házassági köteleket tekintették, ez alapján az uralkodókat is a világiak közé sorolták. Tagadták, hogy a királyi méltóság egyszerre uralkodói és papi (*rex et sacerdos*) intézmény lehet. Kialakították a jó és hű király eszményét, aki az egyháznak szolgál, s kardját a pápa akarata szerint forgatja. A magukat a világiak fölé helyező gregoriánusok kimondták: a pápa császárokat tehet le trónjukról, és egyedül ő használhatja a legfőbb világi hatalom jelvényeit. A német-római császárság egyháznagyjai hosszú ideig szembehelyezkedtek a pápaság központosító törekvéseivel, és a császár rangelsőbbiségére hivatkozva a hagyományos *rex et sacerdos* eszményét vallották. A reformpápaságnak közvetlen világi kényszerítő eszközei nem lévén, az *interdictum* (szentségek kiszolgáltatásának tilalma) és az *excommunicatio* (egyházból való kiátkozás) alkalmazásával az egyház egyetemes hatalmi igényének fegyveres támaszai, a feudális széttagolódás erői, az uralkodókkal szembe forduló világiak.

<sup>5</sup> A főkegyúri joggal párhuzamosan a 17. században formálódott meg az apostoli király eszménye, amely szerint a mindenkori magyar királyt ugyanolyan apostoli jogok illetik meg, mint Szent Istvánt.

2. Érsekeket, püspököket, apátokat és kanonokokat nevezhetett ki.

3. Az összes egyházi vagyon fölött felügyeleti és ellenőrzési joga volt, a király engedélyezte azok elidegenítését vagy megterhelését, s tartós széküresedéskor gondoskodnia kellett azok kezeléséről és jövedelmük felhasználásáról.

Az évszázadok alatt a főkegyúri jog nemcsak szigorúan a koronás királyt, hanem a mindenkori államfőt illette meg (például Hunyadi Jánost kormányzása vagy II. Rákóczi Ferencet fejedelemsége alatt). A királyi kinevezés megtörténte után az uralkodó a javadalommal megadományozottat a pápának megerősítésre ajánlotta (prezentálta). A megerősítő pápai bullák még királyi tetszvény (*placetum*) alá kerültek, s úgy szolgáltatták ki a püspököknek. Az évszázadok alatt fokozatosan bővült is a főkegyúri jog. 18. századi abszolutista uralkodóink már azt hangoztatták, hogy a pápa joghatósága Magyarországra nem terjed ki, mert II. Szilveszter pápa a püspökök megerősítésének jogán felül/mellett minden jogot Szent Istvánra és utódaira ruházott. Hiába tiltakozott Róma, hogy ilyen jogokat nem adományozott, uralkodóink mégis ezen jogok bővítésére törekedtek. A főkegyúri jogot a legszelesebb értelemben Mária Terézia (1740–1780) gyakorolta, magához vonva a püspököktől a kanonokok kinevezését is. Ez a gyakorlat egészen 1918-ig állt fenn. Ugyanő elérte, hogy XIII. Kelemen pápa 1758. augusztus 19-én kelt *Carissima in Christo filia* kezdetű brevejében neki és törvényes utódainak az apostoli királyi címet adományozta.<sup>6</sup> Az apostoli cím addig is, s eztán még inkább fontos hivatkozási alapja lett a főkegyúri jognak.

Szent István a magyar katolikus egyháznak a maga illetékességi területén belül teljes szabadságot biztosított a saját alkotmánya (a kánonok) szerint, és ezt törvénybe is iktatta.<sup>7</sup> A Szent István kori egyházjog azt az országot tekintette önálló államnak, amelynek volt királya, egy érseke és legalább tíz püspöke, vagyis amelyek képesek voltak önálló egyháztartományt alkotni. Szent István pedig 10 püspökség szervezését kezdte meg, amelyek két érseki tartományba (metropóliába – Esztergom, Kalocsa) tartoztak. A püspökök a királytól (vagy magánszemélyektől) kaptak (vagy örökölt és más módon szerzett) hatalmas javadalmuk<sup>8</sup> birtokában a középkori állam

<sup>6</sup> Nem kis fegyvertény volt ez, hiszen az apostoli királyi cím azoknak az uralkodónak és utódaiknak járt, akik népüket keresztény hitre térítették. A cím Szent Istvánnak történő adományozásáról szóló, a 16. században hamisított és a 16–19. században II. Szilveszternek tulajdonított bulla azonban nem állta ki az idők próbáját.

<sup>7</sup> Szent István király dekrétumainak második könyvének 2. fejezete a püspökök egyházi hatalmáról: „Akarjuk, hogy a püspököknek legyen hatalmuk az egyház ügyeit ellátni, igazgatni és kormányozni, és az egyházban sáfárkodni, a kánonok tartása szerint.”

<sup>8</sup> A katolikus egyházi javadalmak tulajdonjogilag a kötött vagy korlátozott forgalmú birtokok kategóriájába tartoztak. Ez azt jelentette, hogy a katolikus egyházi javadalmak személy

hatalomgyakorlásának legfontosabb tényezői voltak. A feudális korban és a rendi társadalomban természetes volt, hogy az egyház működésének anyagi feltételeit a világi hatalommal azonos módon biztosították. A problémák majd akkor keletkeznek, amikor az 1848–49-es polgári forradalom megszünteti a birtoklás feudális jellegét és helyébe a polgári jogi viszonyokat állítja.

Esztergomról tudni lehet, hogy Szent István eleve érsekségként alapította, Kalocsa azonban csak később (de lehet, hogy még István idején) lett érsekséggé. A két érsekség viszállya a királykoronázás körül a 12. század második felében kezdődött, ennek eredményeként fejlődtek ki a 13. század közepén az esztergomi érsek primáisi (a többi érsek-püspök felett álló elsőbbségi) jogai, amiket a pápák hivatalosan a 13–14. század során ismertek el.<sup>9</sup> (Az első esztergomi érsek, akit egy 1239-es királyi oklevél primásnak említ, Mátyás volt. Lodomér esztergomi érsek 1279-ben személyre szólóan – *primas ad personam* – nyerte el a primási rangot, utódai 1394 óta állandó jelleggel viselhetik a „primás és az Apostoli Szék követe” címet.) Szent István dekrétumaiban kiemelt helyet biztosított a főpapságnak, amely az első rendet képezte. S mivel az egyházi rendűek megelőzték a világiakat, az uralkodó után az esztergomi érseket tekintették az első közjogi méltóságának, egészen a 19. század közepéig. Az esztergomi érsek köteles volt a királyt tanácsaival segíteni s az őt meghallgatni, köteles volt mindig, de kivált válság idején közvetítőként fellépni a király és a nemzet között. (1848-ban, a felelős magyar minisztérium felállításával e téren lényeges változás következett be: a király meghallgatási kötelezettsége ettől kezdve csupán a király személyes akaratától függött.) Zsigmond uralkodása (1393) óta állandó fő- és titkos kancellár, ebből eredően törvényes öre a kettős királyi pecsétnek, amelyekkel a nemesi okleveleket kiadták (1867-ig). II. András óta a primás volt Esztergom vármegye örökös főispánja (a tényleges főispáni teendőket az esztergomi káptalan egyik tagjára bízta).<sup>10</sup> Egyike az ország rendes bíráinak, és a Helytartótanács tagja (1723 és 1867 között), de ő felügyelte a pénzverést is. Többféle mentesség (adófizetési, bíróság előtti személyes eskütétel) is megillette. A nádorral együtt a mindenkori esztergomi érsek koronázta királyainkat; Szent Istvánt Esztergomban, utódait az ősi koronázó városban, Székesfehérvárott. A primás egyúttal a királyi család lelkesze, ő látta el a királyi családot a szentségekkel. Egyházi joghatóságot gyakorolt a királyi udvar tisztjei, valamint a királyi apátságok és prépostságok fölött, a király jövedelméből tizedet kapott. 1714 óta „római szent birodalmi herceg”, amit az 1712–15. évi pozsonyi országgyűlés 111.

szerint nem rendelkeztek szabadon a rájuk bízott birtokokkal, hanem a kegyúri jogból eredően azok felett a király, vagyis az állam gyakorolt ellenőrzést.

<sup>9</sup> Bővebben lásd: Késmárky István: *Az esztergomi érseknek mint Magyarország primásának jogai és kiváltságai*. Budapest, 1896.

<sup>10</sup> A cím az 1870. évi 42. tc. 55. §-a értelmében üresedett ki, amely kimondta, hogy a vármegyék élén a király által kinevezett főispánok állnak, tekintet nélkül az örökös főispánokra.

törvénycikke rögzített. (Utoljára Mindszenty József viselte, mert 1951-ben XII. Pius pápa megszüntette a főpapok hercegi és egyéb feudális eredetű címét.) A történelem folyamán a primás jogosítványai közé nem tartozott a távollévő király képvisellete, mert ez a mindenkori nádort illette meg.

## A KATOLIKUS EGYHÁZ MINT A HIT, AZ ÁLLAMREND ÉS A TÁRSADALOM VÉDELMEZŐJE

A középkori keresztény magyar állam Ausztria, Lengyelország és Velence mellett Közép-Európa vezető hatalmának számított. (Az európai befolyást igazolja, hogy Bakócz Tamás esztergomi érsek jó eséllyel pályázott a pápai trónra.) Az erős magyar egyház az anyagi kultúra terjesztője és hordozója volt, miközben a hit védelmezőjeként egyúttal őrizte az állam és a társadalom rendjét is és segítette megóvni az ország függetlenségét a német-római császártól, Bizáncból, de a pápaság hűbérúri törekvéseitől is.

A 15. századtól a magyar királyság önvédelmi harcot vívott az Oszmán Birodalommal. A „pogány” iszlám elleni háborúban a magyar katolikus püspökök harcoló katonaként is részt vettek, s 1526-ban a Mohácsnál elszenvedett katasztrofális vereségben, amely a középkori magyar állam bukásához vezetett, hét püspök (köztük a fővezér Tomori Pál kalocsai érsek és Szalkai László esztergomi érsek) életét vesztette. Mohács után az ország három részre szakadt: a katolikus Habsburg-ház kezére került királyi Magyarországra, a formálisan török vazallus, de lényegében önálló Erdélyi Fejedelemségre, és a törökök által megszállt úgynevezett hódoltságra. A középkori magyar birodalom felbomlása egybeesett a reformáció kibontakozásával, ami alatt az egyház és állam viszonyában mélyreható változások mentek végbe.

A *királyi Magyarország* uralkodói a vallási egység megőrzésére törekedtek, itt továbbra is a katolikus vallás maradt az államvallás. De a katolikus egyház kizárólagos jellege a reformáció megjelenésével megrendült. A 16–18. századot a protestáns népesség elnyomtatása, sőt üldöztetése folytán fel-fellángoló vallásszabadságharcok, jobb esetben országgyűléseken folytatott vallásügyi küzdelmek tarkították, míg végül az evangélikus és a református vallásoknak korlátozottan 1608-tól (az 1606-os bécsi béke törvénybe iktatásától), illetve 1647-től (az 1644-es linzi béke törvénybe iktatásától) biztosították a vallásszabadságot, és e két vallás is bevett felekezet (*religio recepta*) lett. (A II. Lipót alatt hozott 1791-es törvények ezt fogják megerősíteni, sőt kiterjeszteni a görögkeletiekre.)

Az *Erdélyi Fejedelemségben* – legalábbis a rögzült felfogás szerint – vallási tolerancia jellemezte a fejlődést, amit főleg az magyaráz, hogy a fejedelmek többsége maga is protestáns volt. Az 1568. évi tordai országgyűlés, Európában először, a

vallásszabadság elemeit magában foglaló határozatot hozott, amely tartalmazta a saját értelmezés szerinti igehirdetés, a szabad prédikátorválasztás és a prédikátorok védelmének jogát – még az egyházkerületek vezetői sem bánthatták őket –, valamint kikötötte, hogy vallásáért senkit sem érhet hátrányos megkülönböztetés és senkit sem lehet hitbéli tanításért fogságba vetni vagy elhurcolni.<sup>11</sup> Ezt megelőzően Erdélyben már 1557-ben a katolikus vallással egyenrangúnak fogadták el a lutheránus (evangélikus) vallást, 1564-ben pedig kimondták a kálvinisták (reformátusok) vallásszabadságát is. Ezt az 1571. évi marosvásárhelyi országgyűlés kiterjesztette valamennyi protestáns vallás védelmére: így az evangélikus, a református, az unitárius (antitrinitáriánus) és – igaz, jó néhány törvényi megszorítással – a katolikus vallást *bevett vallás*nak minősítette. A katolikus egyház csak korlátozott vallási toleranciát élvezett: az erdélyi katolikus püspök évszázadokon át nem térhetett vissza saját területére, szerzetesrendeket hosszú ideig nem engedtek be.<sup>12</sup> A kevés számú izraelitát és az egyre növekvő számú román nemzetiségű lakosok vallását, a görögkeletit pedig csupán *tűrt vallás*nak (*religio tolerata*) tekintette. Az unitáriusok a tordai országgyűlés határozatának kimondását tekintik egyházuk születése pillanatának.

A bevett vallás mint közjogi státus azt jelentette, hogy ezek az egyházak létrehozhatták az államtól független önkormányzatukat, és megalkothatták autonómiájukat, amely nemcsak szervezeti felépítésüket, hanem iskolai, kulturális és pénzügyi életüket is szabályozta. Erdélyben a II. Rákóczi György uralkodása alatt összeállított törvénykönyv, az „*Approbatae Constitutiones Regni Transsylvaniae et Partium Hungariae eidem adnexarum*” rögzítette, hogy az egyes elismert vallásfelekezetek – köztük a katolikusok is – önállóan intézhetik ügyeiket. Így a (világegyházban nem gyakori, de nem ismeretlen<sup>13</sup>) katolikus autonómia is létrejöhetett: 1653-tól Erdélyi Római Katolikus Státus néven egészen a 20. század közepéig eredményesen működött.

<sup>11</sup> „Minden helyökön az prédikátorok az evangéliumot prédikálják, hirdessék, ki-ki az ő értelme szerint, és az község, ha venni akarja, jó, ha nem pedig senki kényszerítéssel ne kényszerítse [...], de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nékie tetszik. Ezért pedig senki az szuperintendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bántassa; ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől [...], mert a hit Istennek ajándéka...” <http://torda.ro/index.php?id=32>  
Letöltés: 2009. szeptember 12.

<sup>12</sup> A kérdés legutóbbi feldolgozását lásd Marton József: A gyulafehérvári főegyházmegye ezer éve. *Székelyföld*, 2009. szeptember. XIII. évf., 9. szám, 67–88. p.

<sup>13</sup> A királyi Magyarországon autonómiakísérlete a 16. századtól élő és izmosodó soproni katolikus konvent, amely – miután túlélte a kommunizmust is – az utóbbi években szűnt meg csupán.



## ABSZOLUTIZMUS ÉS POSZTJOZEFINISTA EGYHÁZPOLITIKA

A Habsburg Birodalom, és ezen belül Magyarország 18. századi abszolutisztikus uralkodói a szekuláris eszmerendszerek hatására magukat az állam „első szolgálójának” tekintették. Felismerték, hogy a közjóval leginkább ellenkező feudális rendi kiváltságokat eltörölni, de legalábbis csökkenteni kell, ez alól az egyházak sem lehetnek kivételek. Az állam jogait az egyház rovására is igyekeztek kiterjeszteni, az egyházakat az állam érdekeinek alárendelni, végeredményben az állam szinte teljes ellenőrzése alá vonta az egyházakat. (Ezt a megállapítást a bő kétszáz év múlva regnáló szocializmusra is leírhatnánk – azt egy ateista posztjozefinista rendszernek tekinthetjük.)

Már I. Lipót (1657–1705) és III. Károly (1711–1740) egyházpolitikája is tartalmazott bizonyos abszolutisztikus elemeket. A protestáns egyházak helyzetét III. Károly király 1731-ben kiadott döntvénye, a *Carolina Resolutio* szabályozta. Ez többek között lehetővé tette, hogy a protestáns egyházkerületek szuperintendenseket válasszanak (akiket csak a 20. századtól neveznek általában püspöknek). Az 1734-ben kiadott második Carolina Resolutio mind az evangélikus, mind a református egyháznak 4–4 szuperintendensség (egyházkerület) felállítását engedélyezte a Magyar Királyság területén. A felvilágosult abszolutista rendszer Mária Terézia (1740–1780) és II. József (1780–1790) uralkodása alatt vált teljessé. Ugyanakkor a „kalapos király” több rendelkezése a vallásszabadság és a modernizáció irányába mutatott: újraszabályozta a zsidók helyzetét, biztosította számukra a szabad istentiszteletet. Viszont több szerzetesrend működését megtiltotta, vagyonukat vallási és iskolai célokat szolgáló alapítványba helyezte. Az 1781-ben kiadott türelmi rendelete a protestánsoknak és az ortodoxoknak szabad vallásgyakorlatot biztosított, szabadon építhettek templomokat és tarthattak papokat, s engedélyezte, hogy nem katolikusok is viselhessenek állami tisztséget.

Az államegyházisághoz közelálló, II. Józsefről jozefinistának nevezett rendszer, majd az ún. posztjozefinista gyakorlat 1848-ig működött, és az egyházak feletti állami gyámkodás jellemezte. Az alkotmányos viszonyok helyreállításával (az országgyűlés összehívásával) a vallásügyi kérdések rendezésére is sor kerülhetett. II. Lipót (1790–1792) trónra lépését követően az 1790/91-es országgyűlés megalkotta azokat az alapvető törvényeket, amelyek 1848-ig a magyarországi vallásügyek jogi alapját, keretét képezték. Részint csökkentették és korlátozták a katolikus egyház államvallás pozícióit, és megerősítették a protestánsok bevett státusát, vallásszabadságát. A bevett felekezetek (katolikus, református, evangélikus) közé emelték a görögkeleti (ortodox) egyházat. Az unitáriusok a királyságban túrt felekezet maradtak, és bár a zsidókról szóló törvény ugyancsak megerősítette a II. József alatt kapott jogait, továbbra is túrt felekezet voltak. Végül is a katolikus egyház

uralkodó jellege megmaradt, s a következő fél évszázad a tényleges jogi és vallási egyenlősítésért folytatott küzdelem volt, ami a reformkorban szerves részévé vált a „haza és haladás” programjának. A vallásszabadság kérdése az addigi rendi-sérelmi problémából a polgári átalakulás részévé emelkedett. A reformországgyűléseken a liberális ellenzék a vallásszabadság és egyenlőség megvalósítását a magánjogi szférájában is érvényesíteni akarta, míg a konzervatív erők a katolikus államegyháziság maradéktalanul való megőrzését vigyázták. A katolicizmus primátusa már távolról sem jelentett hegemóniát vagy kizárólagosságot. A történelmi Magyarország lakosságának abszolút többségét tette ki a katolikuság, nagy átlagban valamivel több mint 60 százalékát. A fennmaradó 40 százalék egy felekezeti és nemzeti-nemzetiségi hovatartozás szerinti kevert arányra utal.

A posztjozefinizmus fél évszázadában az egyházpolitika elvette a jozefinista rendeletek progresszívnek mondható jellegét, de megőrizte azoknak az egyházak feletti gyámkodását, sőt esetenként szigorú felügyeletét és ellenőrzését, ami azok belső szervezetébe, belügyeibe való beavatkozással járt.

## EGYHÁZPOLITIKA A POLGÁRI FORRADALOM ÉS AZ ÖNKÉNYURALOM IDEJÉN

Az 1848-as forradalomtól az 1867. évi kiegyezésig tartó két évtized bár igencsak különböző politikai körülmények között és célzattal, de megteremtette a polgári jellegű állami egyházjogi szabályozás kereteit.

Az 1848. évi polgári forradalom minőségi változást hozott az állam és az egyházak viszonyában: az 1848. évi 20. tc. a történelmi egyházak – katolikus, evangélikus, református, unitárius és görögkeleti – egyenlőségét és viszonyosságát állapította meg. Formálisan tehát megszüntette a katolikus egyház államvallási megkülönböztetett jogállását, s ezzel megnyirbálta annak feudális kiváltságait, míg a többi felekezet egyenlősítése terén érdemi lépést tett előre. Ezentúl nemcsak Erdélyben, hanem Magyarországon is bevett vallás lett az unitárius; az ortodox egyháznak hasonló önkormányzat adatott, mint amelyet a protestánsok élveztek; ezen felekezetek és egyházak között szabad lett az „átjárás”; híveik polgári és politikai jogok tekintetében egyenlők. Vallásügyi téren az akkori törvényhozás legnagyobb hiányossága, hogy a zsidóemancipáció kérdését elodázta, csak 1849 júliusában Szegeden – ahol néhány évvel korábban, 1840. április 19-én elhangzott a legelső magyar nyelvű zsidó ima – fogadtak el egy törvényt a zsidókról, ám annak végrehajtására a szabadságharc veresége miatt már nem maradt idő. A forradalom bukása miatt a „vallás dolgában” hozott törvény elvei megvalósulatlanok maradtak, de évtizedeken át hivatkozási alapot adott. Az állam és az egyház szétválasztása nem történt meg, az polgári demokratikus örökségként maradt másfélszáz éven

át a rendszerváltozás utáni polgári Magyarországra (mert az 1949-es alkotmányi szintű szétválasztást csak formálisan tekinthetjük valódi szeparációnak).

A neoabszolutizmus birodalmi egységre törekvő szándéka az egyházpolitikában is visszaköszön. Az ekkor hozott rendeletek arra irányultak, hogy helyreállítsák a katolikus egyház államegyház státusát és felszámolják a protestánsok autonómiáját. I. Ferenc József osztrák császár a katolikus egyház addigi, országonkénti önállóságát meg akarta szüntetni, az esztergomi hercegprímást pedig a bécsi érseknek akarta alárendelni. Cserébe számos olyan kiváltságot adott, amelyek szinte teljesen független jogállást biztosítottak a katolikus egyháznak mind az uralkodótól, mind az államtól. Az esztergomi érsek ragaszkodott magyar primási tisztehez. A császár 1855. augusztus 18-án konkordátumot kötött IX. Pius pápával, amely 36 pontban szabályozta a katolikus egyház helyzetét a Habsburg-birodalomban, s számos, az uralkodók által addig élvezett jogról lemondott (köztük a *placetum regium*ról, azaz a királyi tetsvényjogról, miszerint csak engedéllyel lehet kihirdetni a római kúriától érkező rendelkezéseket).<sup>14</sup> A konkordátum számos vonatkozásban valóban helyreállította a katolikus egyház államegyház jogállását, restaurálta kiváltságait és előjogait. A szerződés szakított a jozefinista egyházpolitikai tradíciókkal, és alig leplezett célja a Habsburg Birodalom belpolitikai viszonyainak megszilárdítása, illetve nemzetközi helyzetének javítása volt. A magyar katolikus főpapság – ha vonakodva is, de – elismerte annak hatályát a Magyar Királyságban is, ám a magyar közjog nem, és elutasította a magyar politikai közélet is a mérsékelt konzervatívoktól a liberálisokig bezárólag. Elsősorban is azért, mert a konkordátum nem alkotmányos viszonyok között született, a magyar országgyűlés (ekkor nem létező) soha nem cikkelyezte be.<sup>15</sup>

A konkordátum Ausztriában is csak addig volt tartható, amíg helyre nem álltak az alkotmányos állapotok. A magyar országgyűlés 1867 után sem cikkelyezte be a szerződést. Amikor pedig az I. Vatikáni Zsinat és a pápa tévedhetetlenség dogmatizálása körül kiéleződtek az ellentétek a Monarchia és a Szentszék között, a magyar kormány kezdeményezésére a király felújította a *placetum*ot. Az osztrák iskolai törvényekkel, majd az 1874-ben az egyoldalúan keresztülvitt egyházpolitikai törvényekkel (amelyek újraszabályozták az egyház jogviszonyait), a konkordátum

<sup>14</sup> Ismét visszatérhetett az országba a jezsuita rend. A katolikus iskolákat teljes egészében közvetlenül egyházi felügyelet alá helyezte. A vegyes házasságban élő katolikusok családjogi ügyeit az egyházi bíróság elé utalta. Biztosította az egyházi javak autonóm igazgatását, s ami főleg a magyar államot érzékenyen érintette: a (később részletesebben bemutatandó) vallás- és tanulmányi alapok mintegy 400 ezer kataszteri holdas birtokát egyházi tulajdonná nyilvánította, aminek addig az egyház csak haszonélvezője és nem tulajdonosa volt. – A konkordátum szövegét új fordításban lásd Balogh–Gergely 2005. 202–214.

<sup>15</sup> A magyar egyházfők hozzáállásáról lásd Adriányi Gábor: *Die Stellung der ungarischen Kirche zum österreichischen Konkordat von 1855*. Rom, 1963.

gyakorlatilag érvényét veszítette. (Ettől függetlenül a Szentszék az a Monarchia megszűnéséig, 1918-ig érvényesnek tekintette.)

Az önkényuralom éveiben a legtöbbet az egyházak közül a protestánsok szenvedtek. A katolikus uralkodó ugyanis nem utolsósorban bennük látta a „rebellió” egyik támaszát. A katonai kormányzat három evangélikus püspököt fegyházra ítél. Több császári pátenssel a protestáns egyházak önkormányzatát akarták felszámolni, és azokat is Bécs irányítása alá vonni. 1850-ben megszüntették az egyházmegyei és egyházkerületi felügyelőket, illetve gondnokokat hivatalát. Az evangélikus egyházkerületek élére Bécs adminisztrátorokat („pátenses püspököket”) nevezett ki, a reformátusoknál pedig helyettesek látták el a püspöki teendőket. (Csak 1854-től választhattak ismét püspököket.) Újabb komoly korlátozást kísérelt meg az 1859. évi protestáns pátens.<sup>16</sup> Az udvarnak az volt a célja, hogy a protestáns egyházak hagyományos önkormányzatát szétzilálva az új egyházkerületi beosztást a katonai kerületek struktúrájához igazítsa. A protestáns pátens ellen országos politikai jellegű tiltakozás alakult ki, nem egy egyházi vezető vállalta a hatósági zaklatást és bebörtönzést is. Az erőszak azonban nem érte el célját. Az ellenállás láttán a hatalom visszakozott. A császár 1860. április 15-i rendeletével visszavonta a protestáns pátent.<sup>17</sup> Ez a lépés, majd az október 20-i úgynevezett Októberi Diploma már jelezte, hogy a neoabszolutizmus a kialakult vallási jogegyenlőségen nem tudott tartósan csorbát ejteni. És valóban: az 1866. május 15-én a császár hatályon kívül helyezett minden korábbi nyíltparancsot, császári és miniszteri utasítást, megszüntette az ezek következtében előállt visszás helyzeteket, s elrendelte, hogy az állam és az egyházak viszonyának egyes kérdései „az érdekek kölcsönös kímélete mellett, higgadt megfontolás után, alkotmányos úton rendeztessenek”.<sup>18</sup>

A nemzetiségek egyházi vezetői, a szerb és román ortodoxok viszont elnyerték jutalmukat a dinasztia iránti hűségükért és a szabadságharc elleni politikai és fegyveres fellépésért. Ferenc József már 1848 decemberében megerősítette a szerb nemzeti-egyházi kongresszus határozatát a karlócai metropolita patriarchává emeléséről. Az erdélyi (szebeni) román ortodox püspök pedig azt kérte Ferenc Józseftől, hogy az erdélyi és magyarországi románok számára önálló nemzeti tartományt állítson fel a birodalmon belül, amire 1864 augusztusában sor is került. Nyilvánvaló, hogy a nemzeti egyházak esetében a vallási és nemzeti önállóságra irányuló törekvések szervesen összefonódtak.

A magyarországi zsidóság is megkapta a büntetést a forradalommal és szabadságharcral való azonosulásért. A császári katonai kormányzat a zsidó községekre

<sup>16</sup> Hivatalos nevén: Császári nyíltparancs a két hitvallású evangélikus egyház belsejének, iskola- és oktatásügyeit és államjogi helyzetét illetőleg, Magyar-, Horvát- és Tótországban, Szerb vajdaság és Temesi bánságban, és katonai határörvidéken.

<sup>17</sup> Szövegének legújabb közlését lásd Balogh–Gergely 2005. 231–232. p.

<sup>18</sup> Balogh–Gergely 2005. 233. p. (A kötetben tévesen 1867-es évszámmal.)

tetesem összegű hadisarcot rótt ki. Ferenc József 1850. szeptemberben eltörölte ugyan a sarcot, de egyidejűleg kötelezte a zsidóságot, hogy egy millió forintot fizessenek be egy iskolai és tanügyi alap létesítésébe (amiből azután felállították az Országos Rabbiképző Intézetet).

## SZABADELVŰ EGYHÁZPOLITIKA (1867–1918)

Mély kompromisszumok árán jött létre az 1867. évi osztrák–magyar kiegyezés, a kétközpontú dualista állam, az Osztrák–Magyar Monarchia. A dualizmus korszakának (1867–1918) egyházpolitikáját szabadelvűnek nevezhetjük, mert bár nem került sor az állam és az egyház teljes szétválasztására, a vallásszabadság és a felekezetek szabad működésének feltételei biztosítva voltak.

A kiegyezési törvények után a magyar törvényhozás sorra fogadta el azokat a törvényjavaslatokat, amelyek megszabták azon jogi kereteket, amelyek között a liberális magyar polgári államban az egyházak működtek. Az uralkodó az első törvények között szentesítette az 1867. évi 17. tc.-t az izraeliták egyenjogúsításáról polgári és politikai jogok tekintetében. A törvény egyszerűen és radikálisan rendezte az évszázada húzódó problémát: első paragrafusa kimondta, hogy az ország izraelita lakosai, a keresztény lakosokkal egyenlően, minden polgári és politikai jog gyakorlására egyaránt jogosultak. A második paragrafus pedig hatályon kívül helyezett minden ezzel ellenkező törvényt, rendeletet vagy jogszokást. A jogegyenlőség kimondása azt azonban nem jelentette, hogy az izraelita felekezet a történelmi egyházakkal egyenlővé vált volna.

A dualizmus egyházpolitikájának törvényhozási alapjának a törvényesen bevett keresztény vallásfelekezetek viszonzásáról szóló 1868. évi 53. törvénycíkket tekintjük. Ez lényegében helyreállította az 1848. évi 20. tc.-ben foglaltakat. Első paragrafusa kimondta, hogy *„mindenkinek szabadságában áll más hitfelekezet kebelébe, s illetőleg más vallásra áttérni”*. A 11. § rögzítette a vegyes házasságok – bármelyik keresztény felekezet papja előtt is kötötték – érvényességét. A 12. § úgy rendelkezett, hogy a vegyes házasságból származó gyermekek nemük szerint kövessék a szülők vallását (tehát a fiúk az apa, a lányok az anya vallását), s ezzel ellentétes megegyezések (reverzálisok) érvénytelenek. A törvény az egyenjogúság szellemében mondta ki azt az alapelvet, hogy az állami és községi szubvenciókat a hívek számaránya szerint kell szétosztani.

Az 1868. évi 53. törvénnyel nem sikerült nyugvópontra juttatni a katolikus és protestáns egyházak között akuttá vált vitát, különösen nem a vegyes házasságban született gyermekek vallását illetően. A törvény betűje ugyanis ellentétes volt a katolikus kánonokkal, ezért a vegyes házasságból származó gyermekeket a katolikus papok – a törvény ellenére – megkeresztelték, akkori szóhasználat szerint „elke-

resztelték”, ami a protestánsok körében nagy visszatetszést keltett. Az elkeresztelés azért váltott ki oly nagy vihart, mert a keresztelés tényét a katolikus pap bevezette egyháza anyakönyvébe is. S mivel ebben az időszakban állami anyakönyvezés még nem volt, a felekezeti anyakönyveket tekintették közhitelű nyilvántartásnak, s a polgári státus, többek között a vallás bizonyítására is a felekezeti anyakönyvekből készített kivonatok voltak az irányadók. Nyilvánvalóvá vált, hogy a vallásfelekezeti békét csak akkor lehet helyreállítani, ha az anyakönyvezés kikerül az egyházak kezéből. A 19. század második felének egyházpolitikai küzdelmei a számos feudális kiváltságot és előjogot megőrző katolikus egyház pozícióinak visszaszorítására irányultak. 1894–1895 folyamán megalkották a kötelező polgári házasságról (1894. évi 31. tc.), a polgári anyakönyvezésről (1894. évi 33. tc.) és a vegyes házasságokból származó gyermekek jogállásáról (1894. évi 32. tc.) szóló törvényeket. Az addig érvényben lévő ötféle egyházi házasságjog helyébe a kötelező polgári házasság és anyakönyvezés lépett. A vegyes házasságból született gyermekek szülei vallását nemük szerint követték (a fiúgyermekek az apa, a leánygyermekek az anya vallását). Az izraelita vallás „bevett” vallássá minősítésével (1895. évi 42. tc.) a zsidók politikai egyenjogúsítása után vallási egyenjogúsításuk is bekövetkezett. A recepció 1926-ra vált teljessé, amikor a zsidóság képviselői is helyet kaptak felsőházban. A recepciós törvény tisztázta az izraelita vallás és a keresztény felekezetek viszonyát, de nem rendelkezett a felekezet és az állam kapcsolatáról, mert hiányzott az egységes autonóm egyházi szervezet.

Csak az 1990. évi 4. törvény 24. §-a helyezte hatályon kívül, de szellemiségében ma is él a korabeli Európában példa nélkülösen haladó és toleráns 1895. évi 43. tc. a vallás szabad gyakorlásáról. Az akkori jogalkotók szerint *„mindenki szabadon vallhat és követhet bármely hitet vagy vallást, és azt az ország törvényeinek, valamint a közérkölcsiség kívánalmainak korlátai között külsőképpen is kifejezheti és gyakorolhatja. Senkit sem szabad törvényekbe vagy a közérkölcsiségbe nem ütköző vallási szertartás gyakorlásában akadályozni, avagy hitével nem egyező vallási cselekmény teljesítésére kényszeríteni*”.<sup>19</sup> A 2. § leszögezte, hogy a polgári és politikai jogok gyakorlására való képesség teljesen független a hitvallástól. Az állam előtti egyenlőséget és a polgári jogegyenlőséget szolgálta a 3. §, amely szerint „vallási vagy egyházi szabályai miatt senkit sem menthetnek föl törvényen alapuló bármely kötelesség teljesítésétől”. A vallásszabadságot kodifikáló törvény korszerűségét igazolja az 5. § (is): valamely vallásfelekezetből kilépni, vagy valamely vallásfelekezetbe belépni mindenkinek szabad a törvényekben megállapított feltételek mellett. A törvény – először a magyar történelemben – legalizálta a felekezeten kívüli állapotot. (Eddig áttérni csak egy irányba lehetett: zsidóból keresztényre.) A törvény szabályozta a törvényesen elismerendő felekezet-státusz feltételeit: leg-

<sup>19</sup> Balogh–Gergely 2005. 455. p.

alább egy működő egyházközség és a hitéletükre vonatkozó szervezeti szabályzat bemutatása a Vallás- és Közoktatási Minisztériumban. Végül ez a törvény alkotta meg a vallások *bevett, elismert és el nem ismert* háromfázisú rendszerét, amely 1947-ig maradt érvényben. Az első kategóriába, azaz a törvényesen bevett felekezetek közé azok tartoztak, amelyek élvezték az állam támogatását, a teljes szabad és autonóm működés lehetőségeit. Konkrétan idetartoztak a katolikus, a református, az evangélikus, az unitárius, a görögkeleti egyházak és 1895 óta az izraelita felekezet. Az állam által elismert vallások fogalma a szűkebb önkormányzati jogokkal rendelkező, elsősorban egy kisebb protestáns felekezet (a baptista) és az iszlám vallás (1916. évi 17. tc.) jogi státusára vonatkozott. Szabadon működhettek, de nem igényelhetek állami támogatást. Az el nem ismert (vagy túrt) felekezeteken az egyesülési és gyülekezési jog általános szabályai alá helyezett és állandó rendőri ellenőrzés alá vont, a köznyelvben szektának nevezett felekezeteket, például metodistákat, nazarénusokat, jehovistákat stb. értették. (1895-ben húsz alatt volt a kisegyházak száma, napjainkban kettőszáz fölötti bejegyzést tartanak nyilván az illetékes bíróságok.) Az elismert felekezetté válás szabályait ugyancsak ez a törvény rögzítette. A legtöbb „kisegyház” vagy szekta nem élt ezzel a lehetőséggel (tulajdonképpen az ő esetükben valósult meg a szeparáció).

Az egyházak jelentős képviseletet kaptak a megreformált törvényhozás második kamarájában, az 1885-ben megszervezett főrendiházban. Egyházi méltóságuk tartamára 56-an (1913-tól 57-en) lehettek a főrendiház tagjai. Ebből kikerültek a címzetes és választott püspökök, viszont továbbra is hivataluknál fogva helyet kaptak a megyés főpásztorok, a nagyjavadalmas szerzetesrendek főnökei, a székesfőkáptalanok nagyprépostjai, az ortodox püspökök. A protestánsok is arányos képviseletet kaptak, míg az 1895-ben bevetté lett izraelita felekezet továbbra sem kapott hivatalból főrendiházi tagságot. Az egyháziak jelen voltak a különféle önkormányzatokban, a megyei, városi és községi autonómiákban, részvételüket idevágó törvények szabályozták.

Ebben a struktúrában a korábbi államvallás bizonyos elemei továbbéltek, és ötvöződtek a vallásszabadság fokozatos térhódításával. A felekezeti egyenjogúság a bevett egyházaknál sem érvényesült következetesen, mert az 1848-ban meghagyott szerzett előjogokat nem törölték el. Ezért az egyik bevett vallás szorosabb, a másik lazább kapcsolatban maradt az állammal. A katolikus egyháznak megmaradt több, az egykori államvallás jellemből fakadó gazdasági és közjogi előjoga (pl. az esztergomi érsek koronázta a királyt, utoljára 1916. december 30-án, a veszprémi püspök a királyné koronázója, a hercegprímás a vallási ügyeket is érintő törvényjavaslatokat előzetes véleményezésre továbbra is megkapta, az egeri érsek a király negyedik fiának nevelője stb.), viszont működését bizonyos korlátok közé szorították a főkegyúri jog továbbra is élő jogosítványai. A főkegyúri jog csak a katolikus egyház irányában érvényesült, a többi egyházzal szemben az uralkodót (az államot) főfelügyeleti jog

(*ius supremae inspectionis*) illetve meg, amit a Vallás- és Közoktatási Minisztérium által gyakorolt. Ez a kormány szerv ügyelt arra, hogy az egyházak hatáskörüket ne lépjék át, az állam jogos érdekeit és egymás jogait és szabadságát ne veszélyeztessék, rendelkezéseikről az állam tudomást szerezzen.

## EGYHÁZAK ÉS A KERESZTÉNY-NEMZETI MAGYARORSZÁG (1918/19–1945)

Az első világháború a dualizmus végét és történelmi kataklizmát hozott. Az 1918–1919-es forradalmak az állam és egyház szétválasztására törekedtek, de idejük nem maradt a végrehajtásra (csak a Vallásügyi Likvidáló Hivatal felállítására<sup>20</sup>). A trianoni határok mögé szorult államban nemcsak a korábbi nemzetiségi-etnikai viszonyok, hanem a felekezeti viszonyok is lényegesen módosultak. Növekedett a katolikusok abszolút többsége, míg a protestánsok felekezetek számaránya stagnált. Az izraeliták aránya csökkent, míg az ortodox felekezetű magyar állampolgárok létszáma, s így egyházuk is, marginálissá vált. Ez már önmagában jelzi, hogy a Horthy-korszakban a keresztény-nemzeti mentalitás elsődleges hordozója a katolikus egyház lett, amely ekkor újabb reneszánszát élte. A protestánsokat sajátos kettőség jellemezte: részint tovább éltek a korábbi liberális-demokratikus és függetlenségi tradíciók, részben ezek az egyházak is alkalmazkodtak a keresztény-nemzeti Magyarországhoz.

A 19. század végén kialakult egyházi jogi struktúrában nem történt érdemi változás. A „király nélküli királyságban” az egyházpolitika terén a leginkább neuralgikus kérdés a főkegyúri jog volt. A főkegyúri jog ez idő tájt főleg a megüresedett püspöki székek betöltésénél játszott szerepet. 1918-ig, amíg a király gyakorolta a főkegyúri jogot, a következő gyakorlat élt: a főkegyúr (azaz a király) kinevezte a püspököt, akit a pápa prekonizált (ünnepélyesen püspöknek hirdetett ki). A kinevezettet püspökké szentelték (*consecratio*), majd az új püspököt a világi hatalom közreműködésével beiktatták javadalmába (*installatio*). Az első világháború után a református vallású Horthy Miklós kormányzó mint ideiglenes államfő az 1920. évi 1. tc. 13. §-a értelmében a főkegyúri jogot nem gyakorolhatta, ez azonban – amint azt az 1937. évi 19. tc. 6. §-a rögzített – nem érintette a magyar királyok főkegyúri jogát. Tehát a magyar közjogi felfogás szerint a főkegyúri jog csak szünetelt, a szentszéki álláspont szerint – amit az 1917-ben életbe lépett *Codex Iuris Canonici* 329. kánonja rögzített – viszont megszűnt. Nem vitás, hogy a magyar főpapok kinevezése nem lehetett az állam számára közömbös, hiszen ők fontos közjogi

<sup>20</sup> Erről bővebben lásd Fazekas Csaba: A „Vallásügyi Likvidáló Hivatal” 1919-ben. In: *Múltból a jövőbe*. Tanulmányok. ELTE BTK, Budapest, 1997.



méltóságok is voltak, jelentős földbirtokkal rendelkeztek, meghatározó szerepük volt a közköztetésben stb. Végül is a kinevezések továbbra is a magyar állam előzetes meghallgatásával történtek. Ennek menetét a kialakult gyakorlat alapján egy 1927-ben kötött egyszerű megegyezés (*intesa semplice*) rögzítette.<sup>21</sup> Az *intesa semplice* első próbája az esztergomi érseki szék betöltése volt 1927 végén. Ennél a Szentszék figyelmen kívül hagyta a megállapodást, a magyar félnek nem adott beleszólási lehetőséget. Ezt követően azonban a megállapodás jól működött, sőt még az 1960-as években, a „népi demokrácia” idején is a magyar kormány hivatalos diplomáciai jegyzékben juttathatta el a Vatikánba az általa szorgalmazott kinevezéseket. A főkegyúri jog szünetelése idején a magyar kormány a korábbi főkegyurak által ráruházott többi jogosítványt is gyakorolta (többek között az egyházi javadalmak vagyonfelügyeletét, széküresedés esetén azok kezelését).

A két világháború között a kisegyházak jogállása sem változott: továbbra is a túrt felekezet státusa szerint működhetek, bár idővel, ahogy sodródunk a háború felé, a szektakérdést mindinkább rendőrségi ügyként kezelték. A kereszténymezeti kurzus legmélyebben a hazai zsidóság helyzetén változtatott. Az izraelita felekezetű állampolgárok szabadságjogait – az erősödő náci német nyomás hatására – folyamatosan korlátozták. A jogfosztó törvények nyitánya az 1920-ban elfogadott törvény az egyetemekre való beiratkozás szabályozásáról, ezt folytatták már háborús körülmények között, a náci ideológiától megmámorosodva és a náci Németország nyomására az 1938–39., illetve 1941. évi zsidótörvények. A politikai jogfosztás folyamánként került sor a vallási korlátozására: 1942-ben törvényt hoztak az izraelita felekezet bevett jogállásának megszüntetéséről és „elismert” felekezetté való visszaminősítéséről.

## RENDSZERVÁLTOZÁSOK SODRÁBAN

A II. világháborút követően a kelet-közép- és dél-európai országokban nagyon hasonló folyamatok mentek végbe: a kommunista hatalomátvétel nem csupán a gazdasági-hatalmi-társadalmi rendszer átrendeződését jelentette, hanem a materi-

<sup>21</sup> A magyar fél lemondott a főkegyúri jogból folyó kinevezési jogáról (amit a Szentszék addig is csak *praesentatio*-nak, jelölésnek, és nem kinevezésnek tekintett), és elismerte ebben a pápa kizárólagos illetékességét. A kompromisszum értelmében a Szentszék viszont nem hivatalos (nem diplomáciai aktus) formában lehetővé tette Budapest kívánságainak meghallgatását, a szentszéki jelöltekkel szembeni kifogásait, illetve meghallgatta a kinevezendőkre tett javaslatait. Minderről 1927 márciusában szóbeli megállapodás született Klebelsberg Kuno kultuszminiszter és Pietro Gasparri bíboros államtitkár között. A megállapodást Gasparri írásba foglalta és 1927. május 10-én kelt írásbeli jegyzék formájában átadta a szentszéki magyar követnek. A dokumentumot a Szentszék *intesa semplice*-nek, egyszerű megállapodásnak nevezte.

alista-ateista ideológia meghatározóvá válását is, ami együtt járt a vallás és annak hordozói, az egyházak alávetésével és totális ellenőrzésével.

Az 1945 és 1948 közötti koalíciós kormányzás egyházpolitikai intézkedései három nagyobb területet érintettek:

I. Az *egyházak gazdasági hatalmát* az 1945. évi elkerülhetetlen földreform törte meg. Az egyházi birtokok kárpótlás nélküli kisajátításával bekövetkezett a hatalom alamizsnájától és a hívek áldozatkészségétől való anyagi függés, ami erősen csorbította a protestánsok nagy múltú autonómiáját, a laicizált társadalomra felkészületlen katolikusokat pedig új helyzet elé állította, majd megalkuvásra készítette.

II. A második lépés az *egyházak politikai, közéleti és kulturális aktivitásának visszaszorítása*, majd felszámolása volt. 1945 áprilisától megszűnt a közvetlen összeköttetés a Vatikánnal. 1946 nyarán betiltották a katolikus és protestáns egyesületeket. 1949 elejére felmorzszolták a katolikus világnézeti pártokat. Mind gyakrabban akadályozták az egyházi rendezvényeket, körmeneteket, búcsújárásokat, zarándoklatokat. Az egyházi kiadókat 1948–49-ben államosították, az egyházi sajtót pedig szigorú cenzúra alá vonták.

III. A *harmadik nagy csapást az egyházak oktató-nevelő tevékenységére mérték*. 1948 júniusában államosították a felekezeti iskolákat, majd idővel a kórházakat, az árvaházakat, valamint a szociális és nevelőotthonokat is.

Az egyházak közjogi helyzetét érintette az 1947. évi 33. törvénycikk, amely megszüntette a felekezetek hármasságát: felszámolta a „bevett felekezetek” jogállását és az ezzel együtt járó kiváltságokat, illetve megszüntette a „türt felekezet” jogállást is. Ehelyett kétféle felekezet létét vették tudomásul: az állam által elismertét és az állam által el nem ismert felekezetét.

A szeparáció várható törvényi rögzítését, az ún. szocialista alkotmány kodifikálását (1949. 20. tv.) megelőzve az állam olyan feltételrendszer kialakítására törekedett, amely eleve korlátozza az egyházakat. 1948 második felében, illetve 1950 nyarán – 1990-ig hatályos – megállapodásokat kötött a protestáns egyházakkal és az izraelita felekezettel, végül a katolikus püspöki karral.

A megállapodások az egyházakra távlatilag nézve katasztrofális következményekkel jártak. Igaz ugyan, hogy az egyezmények alapján az állam 1968-ig államsegélyben részesítette az egyházakat, ez azonban csak az egyházak kiszolgáltatottságát tartósította. Az állam célja az egyházi struktúrák konzerválása és vezetésének központosítása volt. A protestáns egyházakban növekedett a püspökök hatalma, háttérbe szorult a hagyományos presbiter–zsinati elv, sorvadt a gyülekezeti autonómia.

Magyarországon 1949-re felszámolták a polgári rend szinte valamennyi elemét és a többpárti parlamenti demokráciát kommunista egypártrendszer váltotta fel. A hatalom átvételét az 1949. augusztus 18-án elfogadott alkotmány rögzítette, amely egyúttal deklarálta a vallásszabadságot és az egyházak működési szabadságát. A gyakorlatban ehelyett felszámolták azok autonómiáját és szoros állami ellenőrzés

alá vonták őket („államosították” az egyházakat is). Így ez a megoldás sokban hasonlít az államegyházi szisztémához, csakhogy itt egy egyház- és vallásellenes állam totális érdekérvényesítéséről van szó az egyházak felett. Az állami program végcélja az egyház- és vallástalan társadalom lett, azaz hogy belátható időn belül – mintegy 20 év alatt – felszámolják a vallásosságot és annak hordozóit, az egyházakat. Az állami egyházpolitikában egyidejűleg volt jelen az egyházellenes harc és az egyházak bizonyos szabadsága. Magyarországon ez a rendszer – hangsúlybeli eltolódásokkal – 1949-től a rendszerváltásig állt fenn. 1989–90 óta a szeparáció polgári demokratikus jogrendszer keretei között teljesedett ki, amely biztosítja az egyházak és felekezetek autonómiáját, és számít az egyházak közreműködésére a közfeladatok ellátásában.

1990 első negyedében az állam és az illető egyházak kapcsolatainak formális alapját képező megállapodások semmissé váltak. Ezzel felgyorsult mindazon korlátok lebontása, amelyek a pártállami időszakban az egyházak szabad működését akadályozták. A múlt jogalkotásának fölégetése mellett folyamatosan születtek a polgári demokráciát építő állam új egyházpolitikáját kijelölő jogszabályok. A vallással kapcsolatos szabadságjogokat, valamint az állam és az egyházak közötti viszony jogi megalapozását még az utolsó állampárti országgyűlés által elfogadott, ma is hatályos 4. törvény<sup>22</sup> jelentette, amely alapvető emberi szabadságjognak minősítette a lelkiismereti- és vallásszabadságot – határt csak az alkotmány szab. Ugyanebben a törvényben a magyar állam lemondott a Szent István óta gyakorolt főkegyúri jogról (amit a szocializmus évtizedeiben a Népköztársaság Elnöki Tanácsa érvényesített<sup>23</sup>).

Az új vallásügyi törvény lényegesen megkönnyítette az egyházak és felekezetek létrehozását, azok állami elismerését és működését. A jelenleg is érvényes, megszeménoen liberális szabályozás szerint 100, azonos hitelt valló magánszemély alapíthat egyházat, amelyet – ahhoz, hogy jogi személlyé váljon – bíróságnak kell nyilvántartásba vennie. Nem követelmény a hitelvek leírása és bemutatása, nem kér számon működő egyházközseget, nem kíváncsi szervezeti és működési szabályzatra – mindez megmagyarázza azt az egyházalapítási lázat vagy felekezeti burjánzást, amiről a számok vallanak: jelenleg több mint 200, magát „egyháznak” mondó szervezet van bejegyezve, köztük olyanok is, mint például a Magyar Boszorkányszövetség vagy a Földönkívüli Intelligenciában Hívók Egyháza... Az alapítás terén újabban szigorítás várható.

<sup>22</sup> *Magyar Közlöny*, 1990. február 12. 12. szám. Legutóbbi közlését lásd Balogh–Gergely 2005. 1234–1241. p.

<sup>23</sup> Lásd az 1951. évi 20. számú törvényerejű rendeletet az egyes egyházi állások betöltésének módjáról és az 1957. évi 22. számú törvényerejű rendeletet az egyes egyházi állások betöltéséhez szükséges állami hozzájárulásról. *Magyar Közlöny*, 1957. március 24. 35. szám. Legutóbbi közlésüket lásd: Balogh–Gergely 2005. 959. és 981–982. p.

# A PROVIDA MATER KEZDETŰ APOSTOLI KONSTITÚCIÓ HATÁSA MAGYARORSZÁGON

BERTALAN PÉTER

Az alábbi tanulmány első részében a Provida Mater kezdetű apostoli konstitúció szövegét közlöm, mivel tartalmának megismerése nem haszontalan a további folyamatok értékeléséhez, és mivel elég kevés helyen lelhető fel. Ezután a hatására megindult Provida – mozgalom hazai fejleményeit jellemzem.

„APOSTOLI KONSTITUCIO”<sup>1</sup>

A keresztény tökéletesség megszerzésére szolgáló kánoni állapotokról és Világi Intézményekről.

## XII. PIUS PÁPA

Isten szolgálóinak szolgálója, örök emlékezetül.

A pápák, a zsinatok és szentatyák számtalan megnyilatkozása és irata tanúsítja, az egész egyháztörténelem és a kánoni fegyelem pedig napjainkig fényesen igazolja, hogy a gondos Anyaszentegyház mily nagy igyekezettel és anyai érzülettel törekedett arra, hogy azokat a szeretett gyermekeit, akik egész életüket Krisztusnak

A tanulmány szövegében az idézett források szóhasználata miatt a Provida Mater helyenként enciklikaként kerül említésre. Ezzel szemben a közölt dokumentum, amint azt címe, tartalma (a szövegben ötször is szerepel, hogy „jelen Apostoli Constitutio”) és formai jegyei is mutatják, apostoli konstitúció. A két „műfaj” közötti különbség lényege: míg a körlevél (enciklika) megfontolást igénylő pápai vélemény, addig a konstitúció hatályos jogi utasítás. A Provida Mater eredeti szövege: AAS 39 (1947), 114-124. Az ambivalens szóhasználat oka valószínűleg az, hogy a Provida-mozgalommal szemben fellépő hatóságok ilyen „apróságokkal” nem törődtek.

<sup>1</sup> F 7717 Székesfehérvári Egyházmegyei Levéltár dokumentuma: XII. Pius pápa Provida Mater kezdetű apostoli konstitúciója. A keresztény tökéletesség megszerzésére szolgáló kánoni állapotokról és világi intézményekről. (ford. Bánk József, SZIT, Budapest, 1948)

szentelik, és Őt az evangéliumi tanácsok útján szabadon és hőiesen követik, az égi terv megvalósítására és az anyagi hivatásra mindinkább méltóvá tegye és életmódjukat bölcsen szabályozza.

Valóban, az Egyház már a kereszténység kezdetétől fogva iparkodott Krisztusnak és az apostoloknak a tökéletességre buzdító szavait és példáját tanításával kellőképp megvilágítani, amikor biztosan megmutatta a tökéletességre szentelt életmódját és annak megfelelő szabályozását. Tevékenységével olyan hatásosan élesztette és terjesztette a Krisztusnak a tökéletes önátadást és önfeláldozást, hogy a keresztény közösségek már az első időkben az evangéliumi tanácsok befogadására alkalmas és gyümölcsöző, termékeny talajnak mutatkoznak. Kevéssel később, mint ez az apostoli atyák és régi egyházi írók műveiből könnyen megállapítható, a különböző egyházakban a tökéletes élet vállalása már annyira virágzott, hogy ennek követői, aszkéták, megtartóztatók, szüzek és más néven élesen megkülönböztetett, sokaktól elismert és megtisztelt mintegy önálló szociális rendet és osztályt kezdtek alkotni az egyházi közösség kebelébe.

A Krisztus jegyeséhez hű és önmagához mindig következetes Egyház az évszázadok folyamán egészen az új Egyházi Törvénykönyvig folyamatos és biztos menetben lépésről-lépésre fejlesztette ki a tökéletesség állapotának figyelmét azok felé hajolt anyai érzületével, akik különböző formában külsőleg és nyilvánosan önként vállalták a tökéletes életet. Ezeknek eme szent elhatározásuk megvalósításában két szempontból sietett segítségükre elsősorban az Egyház és a nyilvánosság előtt tett egyéni tökéletességi fogadalmat – mint a szüzeknek ősrégi és tiszteletreméltó megáldását és önfelajánlását, amely szertartás keretében történt – az Egyház nemcsak befogadta és elismerte, hanem bölcsen szentesítette és bátran megvédte, sőt többféle jogi hatállyal is felruházta. Különösen is azonban ama szorosabban vett nyilvános tökéletességi fogadalom ügyét viselte az Egyház méltán a szívéen, amelyet az első időktől kezdve főleg a konstantini béke után a saját engedélyével, jóváhagyásával, vagy parancsára létesült egyesületekben és testületekben tettek le a hívek.

Mindenki előtt nyilvánvaló, hogy az Egyház szentségének és egyetemes apostolkodásának története milyen szoros és bensőséges kapcsolatban van a Szentlélek állandó kegyelme folytán a napról-napra csodálatos változatosságban tündöklő és mindinkább szorosabb és nemesebb egységbe összefonódó szerzetesi étellel. Nem kell azon csodálkozni, hogy az Egyház isteni Gondviselés szándékát hűségesen követve, a jog birodalmában a tökéletesség kánoni állapotát szándékosan akként szabályozta, hogy erre mint egyik alapkőre az egyházi fegyelem épületét méltán felépíthesse. Ezért elsősorban a tökéletesség nyilvános állapotát a három fő egyházi állapot közé sorolta és az Egyház egyedül ettől a tökéletességi állapottól vette a kánoni személyek második rendjét és fokát. (107. kán.) Figyelemreméltó, hogy míg a kánoni személyek másik két rendje, a papi és a világi rend (107, 108. kán.) az Egyház hierarchiai szervezete folytán isteni joggal létezik, amelyet az Egyház

tételes rendelkezéssel is megerősít, addig a klerikusok és világiak közötti középső rend, vagyis a szerzetesek osztálya – amelyhez klerikusok is, világiak is egyaránt tartozhatnak – (107. kán.) teljesen az egyeseknek abból a szoros és sajátos kapcsolataiból származik, amely ezeket az egyház céljainak, vagyis az élet megszentelésének, hathatós, megfelelő eszközökkel követendő eléréséhez fűzi.

De ez nem volt elég. Nehogy az élet megszentelésének nyilvános és ünnepélyes fogadalmá meg hiúsuljon és hiábavaló legyen, az Egyház a tökéletességnek eme kánoni állapotát mind nagyobb szigorúsággal, csak a tőle létesített és irányított ama társaságokban, vagyis szerzetekben kívánta elismerni (488. kán.), amelyeknek általános formáját és elveit óvatos és érett megfontolás után hivatalos hatalmával jóváhagyta, s melyeknek intézményét és szabályzatát egyes esetben nemcsak elméletileg ismételten megvizsgálta, hanem a valóságban is ténylegesen kipróbálta. Ezeket a követelményeket az Egyházi Törvénykönyv olyan szigorúan és véglegesen leszögezi, hogy semmiféle esetben, még kivételképpen sem fogadható el a tökéletességnek kánoni állapota, csak akkor, ha a fogadalom az Egyháztól jóváhagyott szerzetben történt. Végül a tökéletességnek, mint nyilvános állapotnak a fegyelmét az Egyház oly bölcsen szabályozta, hogy a papi szerzetekben, általában azokban az ügyekben, amelyekben a rendtagok papi életéről van szó, maga a szerzet az egyházmege szerepét tölti be, és a szerzetbe való felvétel az egyházmegei incardinációt pótolja. (11. kán. 1.§, 115 585.)

Miután az Egyházi Törvénykönyv a II. könyvnek a szerzetesekről szóló második részében a szerzetesjog szorgos összegyűjtése, megvizsgálása és pontos kicsiszolása után a tökéletesség kánoni állapotát nyilvános szempontból is többszörösen megerősítette, és boldogemlékű XIII. Leónak »Conditae a Christo« kezdetű halhatatlan constitutiójával megkezdett művét bölcsen befejezve, az egyszerű fogadalmas kongregációkat a szorosan vett szerzetesek közé sorolta, a tökéletesség kánoni állapotának fegyelmeiben semmiféle kiegészítés nem látszott szükségesnek. Az Egyház azonban nagylelkűségében és igaz anyai érzületében a szerzetesi törvényhozáshoz hasznos kiegészítés végett rövid fejezet csatolását látta indokoltnak. A Törvényben (XVII. Cím, II. könyv) a tökéletesség kánoni állapotát illetően az Egyház eléggé azonosította a szerzetekkel a sokszor egyházi és sokszor világi szempontból is érdemes ama társaságokat, amelyek, jóllehet, a tökéletes kánoni állapot teljességéhez szükséges bizonyos jogi ünnepeknél, mint amilyenek a nyilvános fogadalmak, híjával voltak (488. kán. 1, 7; 487.), de egyebekben a tökéletes élet lényegére vonatkozó dolgokban benső hasonlatossággal és mintegy szükségszerűséggel kapcsolódnak az igazi szerzetekhez.

Mindezek bölcs és szeretettel teljes elrendezésével a lelkek ama széles rétegéről történt gondoskodás, akik a világ elhagyása után a tökéletesség megszerzésére egyedül és kizárólag rendelt, szorosan vett új kánoni állapotot kívánják követni. De a jóságos Üdvözítő, aki személyválogatás nélkül minden hívőt ismételten meghívott a

tökéletesség mindenütt való követésére és gyakorlására, csodálatos gondviselésével úgy intézkedett, hogy az annyi bűnnel megrontott világban is – főleg napjainkban – a választott lelkek számos olyan csapata virágozzék, akiket nemcsak az egyéni tökéletesség vágya fűt, hanem a világban maradván, Isten különös segítségével új, a kor követelményeinek kiválóan megfelelő társas életformát találjanak, melyben a keresztény tökéletesség megszerzésére felette alkalmas életet folytathatnak.

Az egyes hívek tökéletességre való nemes törekvését a belső lelki fórumban szívből a lelki vezetők bölcsességébe és jóindulatába ajánljuk. Most ama társaságokkal foglalkozunk, amelyek az Egyház színe előtt az ún. külső fórumban iparkodnak tagjaikat mintegy kézen vezetve a komoly tökéletesség útjára vezetni. Nincs itt szó a keresztény tökéletességre őszinte szívvel törekvő valamennyi világi egyesületről sem. Csak azokról gondoskodunk most, amelyek a belső alkotmányukban, hierarchikus központi kormányzati rendszerükben teljes és feltétlen önátadásukban – amit a tulajdonképpeni tagoktól kívánnak –, a szeretet szolgálat és apostolkodás gyakorlási módjában a tökéletesség kánoni állapotához, különösen pedig a nyilvános fogadalom nélküli társaságokhoz lényegben szorosan hasonlítanak, jóllehet, a szerzetesi közös élettől elütő külső formák között élnek. Ezek a társaságok, melyeknek ezután »institutum saeculare« lesz a nevük, Isten különös sugallatára először a múlt század első felében keletkeztek, hogy hűségesen kövessék a világban az evangéliumi tanácsokat és nagyobb szabadsággal végezzék azokat a szeretet-szolgálatokat, melyek gyakorlásától az idők mostohasága miatt a szerzetescsaládok részben vagy egészben el voltak zárva. Mivel az ilyenfajta régebbi »intézmények« jól beváltak és munkájukkal és cselekedetükkel mindinkább bebizonyították, hogy tagjaiknak szigorú és okos kiválogatásával lelkiismeretes és tartós kiképzésével, kiegyensúlyozott, komoly, de amellett mozgékony életmódjukkal, Isten különös támogatásával és a kegyelem segítségével a világban is biztosan megvalósítható önmaguk Istennek való eléggé szoros és hatékony, nemcsak belső, hanem külső, csaknem szerzetesi átadása; és azt is beigazolták, hogy ez az intézmény az emberek közé való behatolásnak és az apostolkodásnak felette alkalmas eszköze, azért a híveknek ezeket a társaságait, éppúgy mint az igazi szerzetesi kongregációkat, a Szentszék nem egyszer dicsérettel illette.

Ezeknek az intézményeknek szerencsés fejlődése napról- napra világosan megmutatta, milyen sok szempontból szolgálhatják eredményesen az Egyház és a lelkek ügyét. A tökéletes életnek mindig és mindenütt való folytatására, annak több esetben való vállalására, amikor a törvényes szerzetesi élet vagy lehetetlen, vagy pedig alkalmatlan, továbbá a tökéletes és teljes megszentelődésre feláldozott életükkel való bensőséges és mindennapi érintkezés útján a családok, a különböző foglalkozási ágak, és a világi társadalom jelentős keresztényi megújítására, a sokoldalú apostolkodásra, a hely, idő vagy egyéb körülmények miatt a papoknak és szerzeteseknek tilos vagy hozzáférhetetlen munkakörök betöltésére ezek a „Vi-

lági Intézmények” könnyen felhasználhatók. Másrészt a tapasztalat szerint nem hiányoztak a nehézségek és veszedelmek sem, amelyeket a szerzetesi ruha külső segítségének, a közös élet támogatásának, a püspökök felügyeletének és a gyakran távollévő előljárók ellenőrzésének hiánya a tökéletességnek ez a szabadabb útja néha, sőt igen könnyen magával hozott. Megkezdődött a vita az intézmények jogi természetéről és a Szentszéknek azok jóváhagyásánál követett eljárási módjáról is. Érdeemesnek tartjuk itt megemlíteni a Püspökök és Szerzetesek Szent Kongregációjától kiadott »Ecclesia Catholica« kezdetű rendeletet, amelyet boldogemlékű elődünk XIII. Leó pápa 1889. augusztus 11-én megerősített. Ez a rendelkezés nem tilalmazta ugyan az ilyenfajta intézmények dicséretét és jóváhagyását, azonban kijelentette, hogy amikor a Szent Kongregáció ezeket az intézményeket dicséri vagy jóváhagyja, akkor nem mint ünnepélyes fogadalmas szerzeteket, vagy egyszerű fogadalmas kongregációkat akarja dicsérni vagy jóváhagyni, hanem mint csupán jámbor társulatokat, amelyekben a mai egyházi fegyelem egyéb követelményein kívül szoros értelemben vett szerzetesi fogadalom nincsen. Ha mégis előfordulnak fogadalmak, azok magánjellegűek csupán, nem pedig nyilvánosak, amelyeket az Egyház nevében a törvényes előljáró vesz ki. Azonkívül e társulatok – tette hozzá a Szent Kongregáció – azért részesülnek dicséretben és megerősítésben, hogy a saját püspökeik előtt teljesen és tökéletesen ismeretessé legyenek és mindenben azok joghatóságának legyenek alárendelve. A Püspökök és Szerzetesek Szent Kongregációjának ezek a előírásai és nyilatkozatai lényegesen hozzájárultak az intézmények jogi természetének tisztázásához, azok kibontakoztatását és haladását alkalmasan rendezték, anélkül azonban, hogy azoknak további fejlődését megakadályozták volna.

Századunkban az ilyen intézmények hallgatólagosan megszorodtak és többféle egymástól meglehetősen elütő vagy önálló vagy pedig különböző módon valamely szerzethez vagy társasághoz kapcsolódó külső formát öltöttek magukra. Ezekről nem intézkedett a *Conditae a Christo* apostoli constitutió, amely egyedül a szerzetes kongregációkkal foglalkozott. Az Egyházi Törvénykönyv is szándékosan hallgat ezekről az intézményekről és a teendőket, mivel még nem értek meg az intézkedésre, a későbbi törvényhozás számára tartotta fenn.

Mindezeket lelkiismereti kötelességünk sugallatára és az életszentséget a világban oly hősiezen valló lelkek iránti szeretetünk indítására alaposan megfontolva és ama szándéktól vezérelve, hogy a társaságok egymástól való bölcs és pontos megkülönböztetése mielőbb megtörténhessék, hogy továbbá csak azokat ismerjék el ilyen intézményeknek, melyek a teljes és tökéletes életet hivatalosan is vallják, hogy végre egyszer megszűnjék az újabb és újabb intézmények keletkezésének veszedelme, melyeket nem ritkán okatlanul és meggondolatlanul alapítanak, hogy továbbá az arra érdemes intézmények természetüknek, céljaiknak és sajátosságos körülményeiknek teljesen megfelelő jogi szabályozást nyerjenek, a világi intéz-



mények számára ugyanazt gondoltuk és határoztuk el megvalósítandónak, amit boldogemlékű elődünk, XIII. Leó pápa az egyszerű fogadalmas kongregációnak *Conditae a Christo* kezdetű apostoli constitutióval olyan bölcsen megadott. Ezért az *institutum saeculare* általános szabályzatát, amelyet a Szent Officium legfőbb Kongregációja, amennyiben illetékességét érintette, alaposan megvizsgált, és a Szerzetesek Szent Kongregációja parancsunkra és irányításunk mellett pontosan összeállított és tökéletesített, jelen Levelünkkel megerősítjük mindazt, ami az alábbiakban következik, apostoli tekintélyünkkel kijelentjük, elhatározzuk és elrendeljük.

Ezek után e rendeletünk végrehajtásával a Szerzetesek Szent Kongregációját bízuk meg, az összes szükséges és megfelelő felhatalmazásokkal.

## AZ INSTITUTUM SAECULARE KÜLÖN TÖRVÉNYE

### I. SZAKASZ

Azokat a papi vagy világi társaságokat, melyeknek tagjai a keresztény tökéletesség megszerzésére és az apostolkodás teljes gyakorlására a világban az evangéliumi tanácsokat követik, a híveknek egyéb általános egyesületeitől (682-725. kán.) való pontos megkülönböztetés végett, sajátos néven Intézményeknek, vagy Világi Intézményeknek nevezzük, s rájuk a jelen Apostoli Constitutio szabályai irányadók.

1. §. Mivel a Világi Intézmények sem a három nyilvános szerzetesi fogadalmat nem kívánják meg (1308. kán. 1. §. És 488. 1.) sem a közös életet, vagyis ugyanazon való házban tartózkodást a jogszabályok szerint tagjaiknak elő nem írják:

1. Jog szerint sem nem szerzetek (487. és 488. kán. 1.), sem pedig közös életet folytató társaságok (663. §. 1.), sem azoknak szoros értelemben nem nevezhető;

2. a szerzetek és a közös életet folytató társaságok sajátot és különleges jogai ezeket nem kötelezik, de azokkal nem is élhetnek, hacsak ezeknek valamelyik előírása, főleg az, amely a nyilvános fogadalom nélküli társaságokra vonatkozik, nem nyert kivételesen rájuk is törvényes alkalmazást.

2. §. Ezeket az intézményeket – a kánonjog rájuk vonatkozó általános szabályainak érintetlenül hagyásával – különleges természetüknek és helyzetüknek jobban megfelelő saját jogként a következő előírások irányítják:

1. A jelen Apostoli Constitutio általános jogszabályai, melyek valamennyi Világi Intézménynek mintegy alapszabályát alkotják;

2. azok a szabályok, amelyeket a Szerzetesek Szent Kongregációja szükség esetén, vagy indokolt esetben az Apostoli Constitutio magyarázása, tökéletesítése

vagy pedig valamely vagy minden Világi Intézményre való alkalmazása közben kibocsát;

3. a következő (V-VIII.) szakaszok alapján jóváhagyott részleges alapszabályok, amelyek az általános jogi és a fent (1. és 2. pont) leírt különleges szabályokat az egyes Intézmények, nem kevésbé különböző céljaihoz, szükségleteihez és körülményeihez okosan alkalmazzák.

## I. SZAKASZ

1. §. Ahhoz, hogy a hívek valamely jámbor egyesülete a következő szakaszok előírásainak értelmében Világi Intézménnyé lehessen, az egyéb közös követelményeken kívül a következő (2-4. §) feltételekkel kell rendelkeznie:

2. §. Az élet megszentelése és a keresztény tökéletesség vállalása szempontjából: azok a társak, akik, mint szorosra vett tagok kívánnak az Intézménybe belépni, a jámborság és az önmegtartóztatás ama gyakorlatán kívül, amelyeket a tökéletes keresztény életre törekvő minden ember köteles gyakorolni, még az itt felsorolt különleges eszközökkel is tartoznak hathatósan törekedni a tökéletességre:

a. A nőtlenség és a tökéletes tisztaság Isten előtti vállalásával, vagy lelkiismeretben kötelező önatadással kell megerősíteni, az alapszabályok értelmében;

b. az engedelmisség fogadalmával vagy ígéretével úgy, hogy eme állandó kapocs révén teljesen Istennek és a szeretet vagy apostolkodás munkájának szenteljék magukat, és erkölcsileg mindenben az előljáró felügyelete és vezetése alatt álljanak, az alapszabályok értelmében;

c. a szegénység fogadalmával vagy ígéretével, melynek erejénél fogva a földi javaknak nem szabad, hanem csak meghatározott és korlátozott használatával rendelkeznek, az alapszabályok értelmében.

3. §. A tagoknak a saját Intézményükbe való bekebelezése és az ebből fakadó kötelékre vonatkozólag:

Az a kötelék, amely a szoroson vett tagokat a Világi Intézményhez fűzi, legyen:

1. állandó, mégpedig az alapszabályoknak megfelelően vagy örökös vagy ideiglenes, de az idő lejártá után mindig megújítandó (488. kán.);

2. kölcsönös és teljes, úgy hogy az alapszabályok értelmében a tag teljesen adja át magát az Intézménynek, az Intézmény viszont a tagnak viselje gondját és feleljen érte.

4. §. A Világi Intézmények közös központjai és házai szempontjából: jóllehet a Világi Intézmények tagjaikat a jog szerint nem kötelezik a közös életre, vagyis ugyanazon házban való tartózkodásra (II. szak. 1. §.), mégis, amennyiben szükséges vagy hasznos, egy vagy több közös házzal rendelkezzenek, hogy ezekben:

1. székelhessenek mindazok, akik az Intézmény legfőbb vagy tartományi kormányzását irányítják;
2. tartózkodhassanak, vagy összejöhessenek a tagok tanulmányaik végzésére vagy továbbfejlesztésére vagy pedig lelki gyakorlatokra és más hasonló célból;
3. befogadást nyerhessenek mindazok a tagok, akik betegségük vagy más körülményeik miatt gondoskodni nem tudnak, vagy akiknek, nem válik hasznukra a magányos élet, vagy a másoknál való privát tartózkodás.

## II. SZAKASZ

a. §. A Világi Intézmények (I. szak.) jogilag a Szerzetesek Szent Kongregációjától függnnek; a Hitterjesztés Szent Kongregációjának illetékessége 252. kán. 3. §-a szerint a missziós célra szánt társaságokra és szemináriumokra továbbra is érintetlen marad.

b. §. Azok az egyesületek, amelyek a I. szakaszban jelzett tulajdonságokkal vagy az ott jelzett célkitűzéssel nem rendelkeznek, továbbá mindazok, amelyeknél a jelen Apostoli Constitutio I. és III. szakaszaiban foglalt elemek valamelyike hiányzik, a 684. és köv. kánonok értelmében a Zsinati Szent Kongregációtól függnnek, kivéve a 252. kán. 3. §. előírását a missziós területekre vonatkozólag.

## III. SZAKASZ

a. §. A Világi Intézmények alapítására és jogi személlyé nyilvánítására a 100. kán. 1. és 2. §-ai értelmében a püspökök jogosultak, de nem a káptalani és püspöki helynökök.

b. §. Ilyen Intézményeket azonban a püspökök ne alapítsanak, sem alapítani ne engedjenek a Szerzetesek Szent Kongregációjának a 492. kán. 1. §-a és a következő szakasz értelmében történt megkérdezése nélkül.

## IV. SZAKASZ

a. §. Mielőtt a Szerzetesek Szent Kongregációja az Intézmény létesítése ügyében az V. szakasz 2. §-a alapján előzetesen hozzáfutuló püspököknek az alapításra engedélyt adna, a megfelelő módosítással mindarról felvilágosítást kell neki kapnia, amit az egyházmegyei jogú szerzetes kongregációk vagy közös étellel bíró társaságok alapításához ugyanattól a Szent Kongregációtól kiadott Szabályok előírnak

(3-5. pont), továbbá mindarról, amit az említett Szent Kongregáció joggyakorlata eddig megkívánt, vagy a jövőben meg fog kívánni.

b. §. A Szerzetesek Szent Kongregációja engedélyének megszerzése után a püspökök szabadon élhetnek saját jogukkal, és az alapítást végrehajtják. Az alapítás végrehajtásának megtörténtéről a püspökök ne mulasszák el hivatalosan értesíteni a Szent Kongregációt.

## V. SZAKASZ

a. §. Azok a Világi Intézmények, amelyek a pápától megerősítést vagy dicsérő okiratot nyertek, pápai jogúvá válnak. (488. kán. 3; 673. kán. 2. §.)

b. §. Ahhoz, hogy egyházmegyei jogú Világi Intézmény dicsérő vagy megerősítő okiratot nyerjen, megfelelő változtatással általában ugyanolyan feltételekre van szükség, mint amelyeket a Szabályok (6.p.) és ugyanezen Szent Kongregáció joggyakorlata a szerzetes kongregációk és a közös életet folytató társaságok részére előírt, vagy a jövőben előír.

c. §. Eme intézmények szabályzatának első, további vagy indokolt esetben végleges jóváhagyása a következőképpen történjék:

1. Az ügynek első megvitatása szabályszerű előkészítése és legalább egy consultor írásos véleményezése után a Szerzetes Szent Kongregáció titkáranak vagy helyettesének elnökle mellett a consultorok bizottságában történik;

2. innen az egész ügy a Szent Kongregáció plénumának vizsgálata és döntése alá kerül, amelyben a bíboros prefektus elnököl. Erre a szükségeshez vagy célszerűséghez képest az ügy alaposabb megvitatására szakértő vagy szakértőbb consultorokat is meghívnak.

3. A plénium döntését a bíboros prefektus, vagy a titkár pápai kihallgatás kéréstében a Szentatyának referálja, és legmagasabb döntése alá bocsátja.

## VI. SZAKASZ

A Világi Intézmények a jelenlegi vagy később alkotandó saját törvényeiken kívül, a nem kiváltságolt szerzeteskongregációk és közös élettel bírók társulatokra vonatkozó jogszabályok értelmében, a helyi Ordináriusoknak vannak alávetve.

## VII. SZAKASZ

A Világi Intézmények belső kormányzata a szerzetesek és közös étellel bíró társaságok mintájára az Intézmények természetének, céljainak és egyéb körülményeinek megfelelő s az illetékes Szent Kongregáció ítélete alá bocsátandó módosítással központilag rendezhető.

## VIII. SZAKASZ

Azoknak az Intézményeknek a jogállását, amelyeket a Szentszék meghallgatása után a püspökök már létesítettek, vagy a Szentszék maga hagyott jóvá, a jelen Apostoli Constitutio semmiben sem érinti.

Mindezeket kimondjuk, kinyilvánítjuk és szentesítjük, s egyben meghagyjuk, hogy jelen Apostoli Constitutio mindenkor szilárd, érvényes és hatályos legyen, s teljes és egész hatályosságát elnyerje és elérje, anélkül, hogy ezt bármilyen ellenkező dolog – a legsajátosabb említésre méltó sem – akadályozhatná. Ezért ez Általunk kihirdetett Constitutiót megszegni, vagy vele vakmerően szembehelyezkedni senkinek se legyen szabad.

Kelt Rómában, Szent Péternél, 1947. február 2-án, Gyertyaszentelő Boldogasszony napján, pápaságunk nyolcadik évében.

XII. PIUS PÁPA'

## A PROVIDA MATER MAGYARORSZÁGI SORSA

Shvoy Lajos székesfehérvári püspök említi önéletrajzában: „Kisberk Imre Úr ellen panaszt emeltek, hogy a Provida Mater kezdetű enciklika szellemében a fiatalságot szervezi Kertész Tivadar segítségével, akit a rendőrség lefogott.”<sup>2</sup>

Vallási kisközösségek már korábban is működtek. Ennek egy 1951. szeptember 13-i keltezésű ÁVH-s jelentés a bizonyítéka: „Ügynökünk korábban jelentette, Székesfehérváron több irányú szervezkedés folyik. Jamrich Margit volt egyházmegyei alkalmazott a parasztlányokat, Bulányi György debreceni piarista a középiskolás fiúkat szervezi, s ezekkel párhuzamosan még középiskolás lányok szervezése folyik. A piarista szerzetes a maga diákifjúsági csoportjait eddigi megállapítások szerint a székesfehérvári ciszterci szerzetesek aktív közreműködésével tartja kézben és szervezi.”<sup>3</sup>

Bulányi 1952. szeptember 30-i vallomása is valószínűsíti, hogy a Bulányi- illetve a providás-mozgalom, a Provida Mater hatására megindított mozgalmak. Ez a vallomás beszámol arról, hogy 1951 augusztusában titkos összejövetelt szerveztek a piaristák budapesti rendházában, ahol több előadás hangzott el. Az összejövetelen részt vett Halász-Piusz Ferenc cisztercita, Juhász Miklós, Török Jenő piarista szerzetes, Szentgyörgyi Albert debreceni, Kertész Tivadar pomázi segédlelkész, Barlay Ö. Szabolcs volt ciszterci szerzetes, valamint egy János keresztnévű karmelita szerzetes, Tóth Mihály gyulai segédlelkész, Etele György sátoraljaújhelyi lelkész. Itt felkérték Juhász Miklóst, hogy ő vegye kezébe a papi csoport összehívásának kérdését és tartsa a kapcsolatot Endrey Mihály segédpüspökkel, az esztergomi különleges adminisztrátorral.<sup>4</sup>

Ezen az összejövetelen találkozott több, eddig egymástól függetlenül működő vallási közösség vezetője.

Vadas Éva, a Bulányi-mozgalom egyik avatott szervezője. 1952. szeptember 2-i vallomásának legfontosabb része az, amelyben állítja, hogy Bulányi György ismeri a Provida Mater kezdetű pápai enciklikát, amelyet később ő is megszerzett és elolvastott. Azt is megtudjuk a vallomásból, hogy a providás csoportok tagjai titkos fogadalmat tesznek, s rendes világi életet élnek. Napi munkájukon kívül foglalkoznak a csoportmunkával és soraik bővítésével. A Bulányi-féle csoportok tagjai később átléphettek a providás csoportokba, mert az ott töltött idő folyamatos előképzést

<sup>2</sup> Shvoy Lajos: Önéletrajz, szerkesztő Mózessy Gergely, Székesfehérvári és Székeskáptalani Levéltár, 2002 126.o.

<sup>3</sup> Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (ÁBTL) Jelentés, Budapest, 1951. szeptember 13. Nyilvántartási szám (Nysz.): 0-11960/2

<sup>4</sup> ÁBTL, Kivonat Bulányi György 1952. szeptember 30-i vallomásából Nysz.: 0-11960/2

jelentett a számukra. Így tapasztalataikkal erősíthették a fiatalabb providás mozgalmat. Bulányi György bázisközösségei tehát eredményesen működtek.<sup>5</sup>

A Provida-mozgalom megindulásával kapcsolatban az ÁVH a rendelkezésre álló dokumentumok szerint 1952. április 30-án nyitott dossziét. Az enciklika kiadásának éve (1947.) és a benne foglaltak megvalósítása között néhány esztendő telt el. A veszélyes körülmények – a szerzetesrendek működésének betiltása 1950-ben, valamint egyéb egyházellenes események – is indokolták az óvatosságot. A katolikus egyház különbözőképpen reagált a kommunista térfoglalásra. XII. Pius úgy fogalmazta meg a Provida Matert, hogy óvatosan irányt mutasson. Az egyházi vezetők, a papság feladata, hogy élni tudjon a felkínált lehetőséggel. Ez az „üzenek, de nem parancsolok” körütekintő módszere.

A Provida-mozgalom megindítása az Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára dokumentumai szerint 1951-52-ben kezdődött Pomázon. Ebben valószínűleg annak is szerepe volt, hogy az 1950-52-es évek Shvoy Lajos számára nagyon keserű tapasztalatokat hoztak. Elsősorban 1950-ről van szó, ekkor történik a főpásztor, Shvoy Lajos őrizetbe vétele a Grósz-per kapcsán, és minden kihallgatás és ítélet nélkül szobafogságra ítéltése Kisberk Imre segédpüspökkel együtt.

A Provida Mater kezdetű apostoli konstitúcióban foglaltak megvalósítása nagy körütekintést igényelt, de nem kötötte meg a szervezők kezét. Lehetővé tette a körülményekhez alkalmazható szervezeti felépítés kialakítását a lakosság körében. Erre a legalkalmasabbnak a piarista rend látszott. A ferencesek után „a legnagyobb létszámú és hozzájuk hasonlóan kedvelt, nemzeti elkötelezettségű közismert tanító rend, amely eredetileg is annak alakult.

A Provida Mater – a „Gondoskodó anya” – kezdetű apostoli konstitúcióról egy 1952. április 26-án kelt rendőrségi feljegyzés megállapítja, hogy: „az enciklika engedélyt és utasítást ad a püspököknek, hogy Institutum Saeculare (Világi Intézmény) elnevezésű speciális illegális szerzetesrendet alapítsanak. Az enciklika célja az, hogy ott, ahol a szerzetesrendek törvényesen nem működhetnek, olyan világiakból szervezzenek illegális rendet, akik szabályos szerzetesi fogadalmat tesznek – engedelmességi, tisztasági, szegénységi –, de a szerzetesi együttéléssel rájuk nézve nem kötelező. Ezek a polgári életben szerzetesi mivoltukat elfogadva helyezkednek el.”<sup>6</sup>

A modernizálódás egyik legsúlyosabb társadalmi következménye az elmagányosodás, az emberek elidegenedése. Ennek következménye, hogy szaporodnak a kis felekezetek, a kisegyházak. A katolikus egyházon belül is terjednek az olyan közösségi, együttélési formák, sodalítások, – ahogy az enciklikához írt bevezetés mondja –, amelyek kicsúszhatnak az egyház ellenőrzése alól.

<sup>5</sup> ÁBTL, Kivonat Vadas Éva 1952. szeptember 2-i kihallgatásából Nysz.: 0-11960/2 124. o.

<sup>6</sup> ÁBTL, Keresztények Kiskátéja című illegális brosúra Nysz.: 885/11

A Provida Mater elfogadtatásához és a benne foglaltak megvalósításához forgatókönyvet kellett készíteni, mert az egyszerű, az egyházi törvényekben járatlan hívők így tudták megérteni. Ezért készítette el a piarista tartományfőnök, Sík Sándor a konstitúció alkalmazásának forgatókönyvét katekizmus formában Kiskaté címen. Ez a kérdés-felelet formájában való feldolgozás lehetővé teszi, hogy a napi élet gyakorlatára fordítsa a konstitúció elvi tartalmát, s ezáltal azt alkalmassá tegye a mindennapi körülmények közötti felhasználásra.

Havasy Gyula A magyar katolikusok szenvedési című gyűjteményében találjuk a legfontosabb erre vonatkozó konkrétumot: „1945. márciusában Kolákovics horvát jezsuita Magyarországra jött, hogy elindítsa a kisközösségek ifjúsági pasztorációját. Magyar egyházi jóváhagyásért Grósz József kalocsai érsekhez fordult, aki Mindszenty József veszprémi püspökhöz irányította. Mindszenty látva a kommunista hatalomátvétel veszélyét, az egyház jövőjét erősítő közösségi munkára az engedélyt megadta.”<sup>7</sup>

A kisközösségek nemcsak Magyarországon töltötték be a katolikus egyház megújításában a motor szerepét, Lengyelországban is léteztek.<sup>8</sup> Közös jellemzőjük, hogy az Isten-élmény a kisközösségekben intenzívebben is átélhető. Ez teszi a kisközösségeket összetartozóvá, veszélyessé a kelet-európai pártállami rendszerekben. Ilyenek az olasz Fokolaré, a franciaországi taizé-i közösségek, és a spanyol új katekumenátus-közösségek.<sup>9</sup>

A Provida Mater úgy kanalizálta az addigi „fél-egyházi” nem klasszikus szerzeteket, közösségeket, hogy újak létesítésére is módot adott. Tehát nem (el)fogadott, hanem inspirált is újakat, jellegükben világba illeszkedőbbeket, a Szentszék befogadni segítette a kisközösségi szerveződéseket, és inspirálta, instruálta azoknak az egyházon belül elfogadható formációit. A Provida-mozgalom alapsejtjei a plébániai kisközösségekre épültek. Olyan plébániára volt tehát szükség, amelynek vezetése teljes szívvel támogatta az illegális szervezkedést. A személyi feltételek mellett figyelembe kellett venni a kedvező vallásszociológiai körülményeket is. Pomáz a Pest megyei Szentendrei Járásban fekszik Budapeستtől északra. Lakosainak száma 1960-ban 7600 fő.<sup>10</sup> A község egyházkormányzati szempontból a budai felső esperes kerülethez tartozott. 1770 óta működött a községben plébánia, a katolikus hívek száma 6900 volt.<sup>11</sup> A plébániát Tölgyes Kálmán vezette.

<sup>7</sup> Havasy Gyula: A magyar katolikusok szenvedései 1944-1989 213. o.

<sup>8</sup> Uo. 387. o.

<sup>9</sup> Uo. 214-216. o.

<sup>10</sup> Új magyar lexikon Akadémiai Kiadó, Budapest 1962. 5. kötet 458. o.

<sup>11</sup> A Székesfehérvári Egyházmegye jubileumi névtára 1977 214. o.



A szervezés munkáját Kertész Tivadar, Tölgyes káplánja végezte.<sup>12</sup> A Pomázon szerveződő csoport szociális összetételéről kevés adatunk van. A jelentések szerint Tölgyes Kálmán és Kertész Tivadar kb. 58 pomázi fiatallal állt kapcsolatban. Ebből 45 fő lány és 13 fő fiú.<sup>13</sup> Foglalkozás szerint szövönő, kertész volt közöttük, életkoruk 20 és 30 év között mozgott.<sup>14</sup> Vegyes – bár a szervezőkor többnyire fiatal – életkorú és különböző emberekből álló kisközösségről van szó.

A mozgalom elfojtására 1952 decemberében megtették a legkeményebb lépéseket: Bulányi György piarista és tíz társa (7 piarista tanár, 2 apáca és 1 világi) pere, valamint az államügyész által kért legszigorúbb büntetés (7-15 évre kiszabott ítéletek).<sup>15</sup> Az 1951-52-ben Bulányiék patronálásával és Kisberk Imre vezetésével kibontakozó Provida-mozgalom is ezért válhatta ki az ÁVH ellenakcióit, amelyek célja csírájában elfojtani a katolikus egyházon belüli ifjúsági szervező munkáját. A legkézenfekvőbb módszer a megfélemlítés, a zavarkeltés volt. A Provida-mozgalom szerveződéséről folyamatosan tudósítanak az ÁVH jelentések – a szervezetben jelenlévő ügynök jóvoltából. Kertész Tivadar és Kisberk Imre szervező munkáját is az első lépésektől kezdve figyelte az ÁVH.

A Bulányi-féle csoportmozgalom és a Provida-mozgalom hasonló, voltak közös jellemzőik.

A veszprémi szemináriumba is elért a Provida Mater által inspirált civil szerzetesrendek alapításának gondolata. A magyar katolikus egyház a jövő lelkészeit fel akarta készíteni a rejtőzködő fennmaradásra, s ehhez adott számukra útravalót.

Az intézményesített terror a rémhírek forrása is volt. Az ÁVH-nak is érdeke volt, hogy növelje a társadalomban – ezen belül a vallási kisközösségek tagjaiban is – a félelmet. Az ÁVH alkalmazottai a kínálkozó alkalmakkor, kötetlenebb körülmények között, esetleg alkoholos állapotban, civileknek is mesélhettek olyan eseteket, amelyeknek mai szemmel nézve – ismerve az ÁVH véres történetet – éppúgy lehetett valóságos alapja, mint ahogy körüllegi őket a titokzatosság. Az ÁVH egyik alacsony beosztásban dolgozó nyomozója elmondta Szabó Magda, Provida csoportvezetőnek, hogy bizonyos összejöveleteket olyan lakásokba irányítanak beépített ügynökeikkel, ahová rejtett elektromos lehallgató készülékeket helyeznek el. A szomszéd szobából, épületből, vagy szembe levő ablakból tükrözés útján lefényképezik a bent levőket. Kijelentette, hogyha valakit arra akarnak rávenni, hogy adatokat szolgáltasson az ÁVH-nak, de nincs elég terhelő ok a beszerzéshez,

<sup>12</sup> ÁBTL, Jelentés Budapest 1952. május 16. Nysz.: o-11960/2, Jelentés Budapest, 1952. április 6. Nysz.: o-11960/1

<sup>13</sup> ÁBTL, Jelentés Budapest 1952. május 21. Nysz.: o-11960/1

<sup>14</sup> ÁBTL, Jelentés Budapest 1952. május 16. Nysz.: o-11960/2

<sup>15</sup> Havasy Gyula: A magyar katolikusok szenvedései 182. o.

elviszik az illető gyermekét vagy más családtagját, és így kényszerítik a szolgálatra. Van, akit jól megfizetnek, van, akit kevésbé. Említette, hogy legutóbb az erkölcsrendészet elfogott egy nőt, akit az ÁVH szolgálatába állítottak be. Bundával, ékszerrel, pénzzel látták el, és „nagystílű” emberek megfigyelésére használták. Ennek révén két fontos embert sikerült is letartóztatniuk. Ez a nő jelenleg Márianosztrán ül, mert elárulta az ÁVH-t. Szabó Magda azt is megtudta, hogy azokat az ÁVH-tiszteket és egyéb beosztottakat, akik árulókká válnak, a Makkosmárián levő krematóriumba szállítják, ahonnan többé sem élve, sem halva nem kerülnek elő.<sup>16</sup>

Az ÁVH nem válogatott a módszerekben, folyamatosan provokálta az egyházat, ily módon is beavatkozva annak ügyeibe. Ennek következményeként az Új Emberben megjelent egy olyan cikk, amelynek nem a püspök a szerzője, bár erre erőszakkal rá akarták beszélni, ezért a püspök helyett más írta a cikket annak hozzájárulása nélkül.<sup>17</sup>

Egyháztörténeti szempontból lényeges kérdés a Provida Mater kezdetű apostoli konstitúció és a róla elnevezett Provida-csoport, valamint a Bulányi-féle bázisközösségek kapcsolata. A rendelkezésre álló dokumentumok alapján megállapítható, hogy a magyar katolikus egyház a konstitúcióban foglaltakat a lehetőségekhez mérten a Szentszék által javasoltaknak megfelelően igyekezett megvalósítani. A Provida-csoportok keretein belül elsősorban a hitbuzgalmi szempontokat tekintette alapelvnek. Ennek szellemében a „világi közösség” kritériumai szerint élők számának növelése, az egyház társadalmi beágyazottságának nemcsak őrzése, de lehetőség szerinti elmélyítése volt a cél. A szervezőmunkában a „mozgalom” nem nélkülözhetette Bulányi György és az általa vezetett csoportok tapasztalatait és „infrastruktúráját”. Ez magyarázza, hogy a Bulányi-közösség vezetői aktívan támogatták a Provida-csoportok első lépéseit.

A belügyi szervek kezdetben nem látták világosan Bulányi mozgalmának és a Provida-közösségek viszonyát, válaszütt előtt álltak, melyiket számolják fel előbb. A döntésben az játszhatott szerepet, az egyház hogyan ítéli meg a helyzetet. Egy Horváth fedőnevű ügynök, aki jelentéséből következtethetően pap volt, provokálta Kisberk Imrét, azaz annak véleményét ügyes fogással elmondatta Bulányi „mozgalmával” kapcsolatban. Az ÁVH-tól kapott utasítás értelmében az ügynök elmondta Kisberknek, hogy Török Jenőtől – a Bulányi-féle csoport egyik vezetőjétől – felkérését kapott, hogy a júniusban megrendezendő kirándulásokkal egybekötött lelkigyakorlatokon előadást tartson. „Kisberk Imre tőle szokatlan hevességgel tiltakozott. Azt mondta, hogy ezt semmi szín alatt nem szabad elvállalni, mert komoly alapja Bulányiék szervezkedésének nincs, így nagy eredmény nem várható tőlük. Arra kérte az ügynököt, ha lehet, maradjon távol Török Jenőektől.”<sup>18</sup>

<sup>16</sup> ÁBTL, Jelentés Budapest 1953. június 20. Nysz.: o-11960/2

<sup>17</sup> ÁBTL, Jelentés Budapest 1952. május 27. Nysz.: o-11960/2

<sup>18</sup> ÁBTL, Nysz.:o-13581/1 Jelentés. Budapest, 1952. május 29. 105-106. o.

Török Jenő a „Tulipán” fedőnevű ügynöknek nyilatkozott a Provida Mater jelentőségével kapcsolatban. Kijelentette, „feladata az, hogy a szerzetesi „eszményt” mint a keresztény tökéletességet igyekszik meghonosítani az egész világon. Ilyenek nevezhető a Szociális Testvérek, továbbá a Szociális Missziós Társulat, Slachta Margit és Farkas Edit vezetésével. Ezzel szemben a Provida Mater latinul nevezi meg az új típusú szervezet alapsejtjét – institutum saeculare /világi szervezet/, amelynek tagjai már nem hordanak egyenruhát, nem nyilvánosan működnek, valamint nem élnek közösen. A hármast fogadalmat ők is leteszik, de ez teljesen privát fogadalom /engedelmesség, szegénység, tisztaság/. Török Jenő a fogadalom letételével kapcsolatban a világi szerzet tagjai számára forradalmi újtásnak tartaná, ha a tisztasági fogadalmat megreformálnák és engedélyeznék számukra a házasságkötés lehetőségét. Ezt azért látja megvalósíthatónak, mivel egyházi szempontból az institutum saeculare tagjai egy pap (szerzetes) vagy plébános köré csoportosulnak. Ilyenek már Magyarországon is léteznek. Jelenleg azonban ezt aktívan csinálni nem lehet, mert azonnal felszámolnák. Tudomása szerint 1949 óta Kisberk Imre segédpüspök van megbízva a „világi szerzetes” ügyek intézésével”.<sup>19</sup> Török Jenő, aki a hagyományos piarista szerzetesrend tagja volt, ismerte a szerzetesi étellel járó szigorú erkölcsi követelményeket. Érhető, hogy a civil társadalomba belenövő, abba beolvadni akaró újfajta vallási kisközösségek számára a tisztasági fogadalmat túlzónak találta. Néhány gyakorlati észrevétele a működés kedvezőbb feltételeinek biztosítását célozta. Ennek okát abban látta, hogy ez a híveket eljесzti az egyháztól. Török Jenő tehát rugalmasan kezelte a konstitúció előírásait, ezzel is segíteni akarta az újszerű egyházzervezet létrejöttét.

„Tulipán” ügynök azt a feladatot kapta, hogy „Török Jenővel való legközelebbi találkozáskor tisztázza a világi szerzet jelenlegi tevékenységét Magyarországon, továbbá a Bulányiék által vezetett csoportmunka a pápai enciklika irányvonalaképpen jött-e létre”.<sup>20</sup> A párt és állami vezetés számára lényeges kérdés a konstitúció és a vallási mozgalmak kapcsolata, egymáshoz való viszonya: „Ügynökünk szerint Bulányi és Török csoportmunkája lényegében a „világi szerzet” egyik fajtája, amely kevésbé szervezett keretek között végzi „apostoli” feladatát, vagyis nem tesznek fogadalmat, de feladatukat és szerepüket titkolva végzik agitációs munkájukat. (Katolikus világnézet terjesztése, szembeállítva és tagadva a materializmust és a népköztársaság eddig elért eredményeit.)”<sup>21</sup> A zárójelbe tett mondat tanúsága szerint a két mozgalmat egyformán ítéli meg az ÁVH. A belügyi szervek véleménye szerint Bulányi bázisközösségei a veszélyesebbek, s ha elretentő példát statuálnak, akkor a providások lendületét is fékezik. Erre egy „Szilárd” fedőnevű ügynök jelentése

<sup>19</sup> ÁBTL, Nysz.: 0-13581/1 Jelentés. Budapest, 1952. január 11. 96-97. o.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Uo. 97. o.

utal: „Kisberk Imre segédpüspökkel a HÉV megállónál találkoztam. Elmondta, hogy több piarista szerzetest letartóztattak, így Bulányi Györgyöt, Juhász Miklóst és Török Jenőt. Kisberk a letartóztatásokkal kapcsolatban elmondta, hogy neki is volt velük dolga egy alkalommal. Az egyik piarista szerzetes azzal a kéréssel fordult hozzá, hogy titokban szentelje pappá a rend három tagját, akik az ő neveltjük, majd ezek továbbra is civil vonalon dolgoznának, és titokban papi munkát végeznek. Én – mondta Kisberk – megmagyaráztam neki, hogy képtelenség. Javasoltam, hogy küldje őket a megyéspüspökhöz, vagy a szerzetes főnökhöz, mert az megteheti, mivel neki van rá joga, én viszont bizonytalan ügyekre nem vállalkozom.” A jelentés megjegyzés része azonban nem ad hitelt Kisberk szavainak. Kisberk ugyanis vállalta a közvetítést, és Shvoy Lajos székesfehérvári püspökhöz fordult a kéréssel. Csak az ügynök előtt igyekezett úgy beállítani magát, mint aki helyteleníti a csoport munkáját és szemben áll Bulányiékkel.<sup>22</sup> A letartóztatások a félelmet fokozták. A „Szilárd” fedőnevű ügynök jelentése utal erre: „Faddy Ottmár ferences szerzetes a rendház ebédlőjében elmondta, hogy Pomázon komolyan befészkeltek magukat Török Jenő piarista szerzetes és munkatársai. Törökék letartóztatása miatt a pomázi esperes, Tölgyes bajba fog kerülni, mert ő tudott az ottani illegális ifjúsági munkáról és plébániájának helységét is átadta. ... Faddy kijelentette, értesülése szerint a papok letartóztatáskor megtalálták azok névsorát, akik nyáron a Jankovics-telepi nyaralóban lelki gyakorlaton voltak. Elmondta, hogy beszélt több olyan személylyel, akik Törökék csoportjához tartoztak, de rendkívül fanatikusak voltak és száz százalékig hittek Törökéknek. Törökék összejöveleivel kapcsolatban megjegyezte, hogy különböző lakásokban gyűlnek össze, ahol Török tart előadásokat, és azokban nem kíméli a mai rendszert. ...”<sup>23</sup>

Egy 1952. szeptember 20-i keltezésű jelentésben a „Kornél” fedőnevű ügynök Kisberk Imre lakásán lezajlott beszélgetés alapján nagyon részletesen jellemzi a „Provida-mozgalom” helyzetét: „Kisberk szerint Bulányiékát azért tartóztatták le, mert egy olyan kiadványt bocsátottak közre, amelyben egy püspöki konferenciával kapcsolatban bírálták a püspöki kart. Szerinte a letartóztatás oka még az, hogy Bulányiék az ifjúsággal foglalkoztak és szervezkedtek. Sigmond Strecke Ernőről Kisberk elmondta, hogy egyetemi hallgatónőkből apácarendet alapított a Provida Mater kezdetű enciklika alapján. Tudja azt, hogy Bulányiék is a Provida alapján szervezkedtek. Kisberk bevallotta, hogy tulajdonképpen azért tartóztatták le őket, mert a konstitúció alapján működtek. Kisberk beszélt arról is, hogy a mozgalomnak nagyon sok tagja van Debrecenben, Szegeden, Székesfehérvárott. Úgy látja, hogy még sokan akarnak ebbe a rendbe belépni. Kisberk szerint a jelentkező fiataloknak meg kell mondani, hogy egyelőre magánfogadalmakat tegyenek, és helyi plébáno-

<sup>22</sup> ÁBTL, Nysz.: 0-13581/1 Jelentés. Budapest, 1952. szeptember 10. 120. o.

<sup>23</sup> Uo. 121-123. o.

soknak ajánlják fel szolgálataikat. Székesfehérváron ezt megszervezték egyházmegye és esperesség szerint. Budapesten hasonló módon, főleg férfiakból álló több népes csoport alakult. Közölte, hogy az egyházi törvénykönyv még nem foglalkozik ezekkel az illegális rendekkel, de nagy a szerepük, mert a szerzetesrendek helyébe kell lépniük. Általában ezeket az egyházmegyék keretében kell megalakítani, megfelelő papokra kell bízni, esperesi kerületek szerint kell csoportosítani és a papi vezetőket kijelölni. Az illegális szerzetesrend tagjainak be kell állniuk az egyházközségi munkába és nem szabad úgy járniuk, mint a szerzetesrendeknek, amelyek elszigetelődtek, nem éltek benn az egyházközségek életében és elkülönültek az emberektől is. Kisberk beszámolt arról is, hogy ilyen módon dolgozik pl.: Palánky Tibor Kispesten. Véleménye az, hogy ez lehet az alapja a váci egyházmegyei illegális szerzetesrendi tevékenység további kiterjesztésének. Végül Kisberk kifejtette azt is, hogy ilyen providás ügygel kapcsolatban állt összeköttetésben Bulányi György és Török Jenő piaristákkal. Bulányi néhány nappal letartóztatása előtt volt Kisberknél, és lényegében megegyeztek egymással.<sup>24</sup>

A Provida-közösségek szervezése tehát 1952-ben – átgondolt koncepció alapján – csendes terjeszkedésben zajlott.

Az ÁVH gyors és határozott lépése a szervezettnek tűnő Bulányi-féle mozgalom ellen azzal magyarázható, hogy ezen akciótól remélték a Providás-mozgalom szétzilálását is.

Bulányi és társainak ügyét különösen veszélyesnek tarthatta a kommunista diktatúra, perükben súlyos ítéletek születtek. Erről Bulányi György így számol be: „Végül is, ha jól emlékszem 1952. december 9-én felvirradt a nagy nap, és Jónás-tanács elé kerültünk. Az én peremben szereplő vádlottakat hosszú láncsal összekötötték. ... Az 1946. évi 7-es törvénycikkkel\* voltunk vádolva. A népi demokrácia megdöntésére irányuló szervezkedés vezetéséről szólt a vád, és felső büntethetőségi határ a kötél volt. ...Elsőrendű vádlottként kaptam életfogytiglant. ...Másodrendű vádlott volt Juhász Miklós piarista 14 évvel, ötödrendű vádlott Sigmond Strecke Ernő 10 évvel. Török Jenő piaristát is ugyanebben az ügyben ítélték el 14 évre.”<sup>25</sup>

A súlyos ítéletek a megfélemlítést szolgálták. Annál is inkább, mert a bulányisták elutasították és elleneztek a kényszerű modus vivendi megegyezését az állammal.

A Bulányi és társai elleni per példastatuáló ítéletei – úgy tűnik – hatékony elrettentő erővel bírtak a Provida-mozgalomra is. Sem a Rákosi-korszak még hátralevő időszakából (1956-ig), sem az 1956-os forradalom utáni megtorlás első

<sup>24</sup> ÁBTL, Nysz.: 0-13581/1Jelentés. Budapest, 1952. szeptember 20. 124-125. o.

\* Demokratikus államrend és köztársaság büntetőjogi védelméről szóló törvénycikk

<sup>26</sup> Hetényi Varga Károly: Szerzetesek a horogkereszt és a vöröscsillag árnyékában 2. Lámpás Kiadó, Abaliget, 2002. 513-514. o.

éveiből származó politikai rendőrségi iratokban nincs nyoma a Provida-mozgalomnak.

1952-es Bulányi-per után csak 1960-ban találkozunk a konstitúcióra való hivatkozással a Belügyminisztérium iratanyagában. A Belügyminisztérium II/5 f alosztályától javaslat érkezett. Ez állítja, hogy többoldalú értesülés alapján az elhárító szervek tudomására jutott: „a felosztott ciszterci rend szerzetesei az értelmiségi ifjúság körében (középiskolások, egyetemisták, fiatal mérnökök, orvosok, tanárok) 1949 óta illegális tevékenységet fejtenek ki, s e tevékenység a jelenlegi helyzetet figyelembe véve országos méreteket öltött. A világi illegális, klerikális ifjúsági munka elvi alapja a Provida Mater kezdetű enciklika, amely kimondja a harmadrendek (világiak) szervezését és ezen belül az ifjúság idealista szellemben való nevelését, fogadalomtételleket. A mozgalom célja az egyházhoz való hűség elmélyítése, az illegális tevékenység politikai tartalma a népi demokratikus rendszer elvi alapjainak cáfolása, az iskolai oktatás lejáratása. Jellemzője a Szovjetunió gyűlölete, a nacionalizmus és sovinizmus. Az illegális munka gyakorlati célkitűzése az ifjúság egy bizonyos rétegének felkészítése egy esetleges rendszerváltozásra. A szervezeti felépítés a területi elven, vagyis családközösségen alapul. Bázisaik azok a helyek, ahol ciszterci középiskolák, plébániák működtek, sejtek, csoportok, főcsoportok létrehozása jellemző szervezetszerű munkájukra. A főcsoportokig bezárólag a munkát világi személyek vezetik, ezen felül a ciszterciek rendjéhez tartozó szerzetes papok irányítják a munkát. Országosan öt centrumuk van, amelyet felső szinten dr. Pálos Bernandin ciszterci szerzetes tart kézben. Nagy a konspirálás, a csoportok mindig más személy lakásán jönnek össze. Az illegális mozgalmak főleg azokat a fiatalokat vonják be, akiknek szülei osztályidegen elemek, illetve a Horthy-rendszer kiszolgálói voltak. Különböző papi személyek által készített broszúrákból tanulnak a csoportok. Az illegális tevékenységet folytató és vezető személyek kapcsolatban állnak a jezsuitákkal, a piaristákkal, a regnumi papközösséggel. Külföldi, nyugati támogatást élveznek, és e támogatást elsősorban Bécsen keresztül kapják.”<sup>26</sup> A dokumentum elkülönítve közli a papi és a világi vezetők neveit. Ez már jelzi, hogy a Provida Mater világi intézmény létrehozását jelentő célkitűzése a ciszterciek által szervezett kisközösségekben is megvalósulás felé halad, és a civil szférát is sikerült bekapcsolni a Provida-mozgalomba. A munka során a kapcsolatok kiterjedtek, összetettebbé váltak. Érdekes papi és világi kapcsolatok születtek. Barlay Ö. Szabolcs, Havass Géza, Golenszky Candid., Keglevich István, Ruppert János, Köllek György, Emödi László, Pantol Márton, Kalmár Ödön a papi vezetők közé tartozott. Világi, azaz civil személyként sorolja fel a vezetők nevei között a doku-

<sup>26</sup> ÁBTL, Nysz.: o-11802/6 Javaslat. Budapest, 1960. október 3. 289-290. o.

mentum Ránki Ernőt, dr. Andrásy Ferencné, Kovács Lászlót, Nobilis Gáspárt, Rosdy Pált, Róna Tass Andrásné, Zakariás Istvánt.<sup>27</sup>

Barlay Ödön ciszterci szerzetes magyar-olasz szakos tanár volt, a csoportmunka szervezésének egyik kiemelkedő egyénisége. Kiváló pedagógiai érzéssel rendelkezett, ezért egykori tanítványait be tudta vonni a csoportvezetői munkába. Így alakított ki egy elit vezető gárdát.

Fiú vonalon csoportvezetők voltak: Vincze János, a Műszaki Egyetem utolsó éves hallgatója és 10-11 éves gyerekekkel foglalkozott; Csiki Gyula, a Ganz mérnöke 15-16 éves gyerekeket vezetett; Herbai Ferenc mérnök a 12-13 évesek vezetője volt; Szöllősi György műegyetemista 8-10 évesekkel foglalkozott. A lánycsoport vezetői: Vajnai Judit, Vértés Márta, Luka Nikolett orvostanhallgatók szintén tizenévesek csoportvezetői voltak. Barlay Ö. Szabolcs számára gondot jelentett Luka László medikus, aki politikai megnyilatkozásával hívta fel magára az elhárító szervek figyelmét.<sup>28</sup>

Az 1959. február 27-én megnyitott „Fekete Hollók” című csoportdossziében szervezésszociológiai és irányítási szempontból érdekes dokumentumok találhatók. Az egyik szerzetesrendenként sorolja fel a papi vezetőket és a hozzájuk tartozó csoportok létszámát. (Táblázatot lásd a következő oldalon.)

Egy 1960. november 30-án keltezett jelentés szerint a Provida-mozgalom egyes ágazatait elsősorban a betiltott jezsuita és ciszterci rend, továbbá a piarista rend tagjai irányítják. A szerzetesrendek képviselői mellett a jelentés szerint reakciós és világi papok is részt vesznek az illegális csoportmunkában, főleg azok, akik korábban a katolikus ifjúsági mozgalom vonalán, vagy a katolikus cserkészmozgalomban tevékenykedtek. A jelentés megállapítja, hogy az akkor ismert 57 vezető szerepet játszó egyházi személy közül 11 jezsuita, 25 ciszterci, 10 piarista, 5 bencés. 6 volt KIOE (Keresztény Ifjak Országos Egyesülete), illetve KLOSZ (Keresztény Leányok Országos Szövetsége) vezető. Ismereteik szerint – állítja a jelentés – a jezsuiták 80, a ciszterciek 1000, a piaristák 340, a KIOE és a KLOSZ vezetők 280 fiatallal foglalkoznak illegális keretek között. Ez 1700 embert jelent.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> ÁBTL, Nysz.: o-11802/5 Jegyzőkönyv Barlay Ö. Szabolcs kihallgatásáról. Budapest, 1959. február 12. 181-188. o.

<sup>29</sup> ÁBTL, Nysz.: o-11802/1 Jelentés. Budapest, 1960. november 30. 102-103. o.

## 1. táblázat

A vezetők neve	Az általuk vezetett csoportok száma	A tagok létszáma összesen
<b>Jezsuiták</b>		<b>123</b>
Süle Géza	57	
Szabó József	26	
Rózsa Elemér	40	
<b>Ciszterciék</b>		<b>370</b>
Dr. Barlay Ö. Szabolcs	150	
Kalász Mihály	200	
Kelety Géza	20	
<b>Regnumosok</b>		<b>80</b>
Emódy László	40	
Keglevich István	28	
Tompa Sándor	12	
<b>Világi papok</b>		<b>374</b>
Kölley György	72	
Kovács Imre	50	
Ikvay P. László	171	
<b>Egyéb csoportok</b>		<b>81</b>
<b>Összesen:</b>		<b>947 fő</b>

Forrás: ÁBTL, Nysz.: 0-11802/1, 81. o.

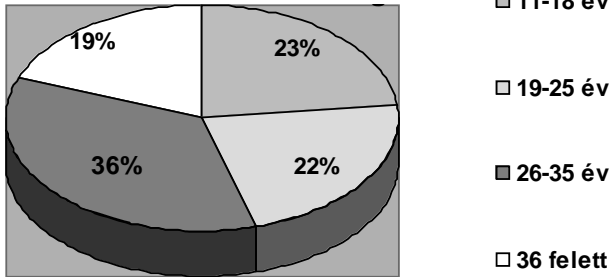
Tendenciaként kimutatható, hogy a vallási kisközösségek szervezésében, vezetésében a piaristák, a jezsuiták megőrizték helyüket, a ciszterciék befolyása jelentősen megnőtt. Ennek az lehet az oka, hogy az 1952-es Bulányi-per miatt az egyházi vezetés a szervezőmunkát az 1950-es évek végén és a '60-as évek elején a piaristákéhoz hasonló infrastruktúrával bíró, a hasonló számú volt plébániával és iskolával rendelkező ciszterciekre bízta. A ciszterci rendben is akadtak Bulányihoz, Török Jenőhöz hasonló küldetésstudattal rendelkező papok. Ezzel a súlypontátelmozdítással az egyházi vezetés igyekezett elkerülni, hogy egy hagyományos szerzetesrend, a mi esetünkben a piarista, ne szenvedjen túl sok hátrányt a belső elhárítás miatt. Erre a rugalmasságra a Provida Mater szellemisége is lehetőséget biztosított.

Az 1960-as év adatai szerint a kisközösségek tagjainak száma 1700 fő. Az 1958-tól folyó feldolgozás adatsorában ez kiugró szám. Nyugtalanító lehetett a belügyi szervek számára az is, hogy a kisközösségek társadalmi összetétele is megváltozott,



mert felöleli a társadalom szociális struktúrájának minden összetevőjét. A korcsoportok szerinti megoszlás is kedvezően alakult az egyház számára:

1. ábra. Életkor szerinti megoszlás



Saját számítás az ÁBTL, Nysz.: 0-11802/1 Statisztikai melléklet alapján

A 11-35 év közötti fiatalok száma a rendelkezésre álló adatok szerint 81,76%. A csoportok mintegy 65%-a Budapesten, 35%-a vidéken – Baranya, Csongrád, Heves, Fejér megye területén – működik.<sup>30</sup>

Az elhárítás kereste a magyarázatot az egyház befolyásának növekedésére: „Bár az egyes ágazatok közös centrumból történő irányítását jelenleg nem tudjuk kimutatni. Figyelemre méltó, hogy a mozgalom programját adó Provida Mater kezdetű pápai körlevél és az 1960-ban kiadott NDK-ban kialakított püspöki kari körlevél valamennyi ágazat tevékenységének irányt mutat. E körlevelek nyílt felszólítást tartalmaznak a népi demokratikus rendszer elleni harcra, megszabva a harc módszereit is. Sok illegálisan fordított, sokszorosított és terjesztett brosúra forog közkézen a mozgalom különböző ágazataiban. Ezen broszúrák eredeti példányai jórészt illegális utakon Török Jenő piarista szerzetestől, Bécsből érkeznek. Török Jenő az ottani ún. Opus Mistici Corporis Könyvkiadó magyar osztályának vezetője.\* Török Jenő az ellenforradalom alatt szökött Nyugatra. Korábban az illegális klerikális ifjúsági tevékenység egyik hazai vezetője volt. Az eddig beérkezett könyvek és broszúrák gyakorlati segítséget nyújtanak a klérus illegális tevékenységéhez.”<sup>31</sup>

Ha a Provida Mater szövegét elolvassuk, nem találunk benne nyílt politikai utalást, vagy lázítást. Az más kérdés, hogy az óvatosan fogalmazott tanácsra, iránymutatásra törekvő szövegben, az ÁVH illetékesei – úgymond – felfedték a politikai szándékot: ők erre voltak dresszírozva.

<sup>30</sup> ÁBTL, Nysz.: 0-11802/1 Jelentés. Budapest, 1960. november 30. 80. o.

\* Török Jenő életpályáját részletesen mutatja be Hetényi Varga Károly Szerzetesek a horogkereszt és a vöröscsillag árnyékában 2. című művében.

<sup>32</sup> ÁBTL, Nysz.: 0-11802/1 Jelentés. Budapest, 1960. november 30.

A Provida Mater kezdetű apostoli konstitúció célja, az egyházlélek megőrzése és a populáris lélekhalászat, a hívek számának megőrzése. Mivel a katolikus egyház megtartotta a vezető pozícióját a hívek számát tekintve, feltételezhető, hogy a konstitúció ezzel teljesítette történelmi hivatását. Ez csak azért lehetett eredményes, mert a hívek közösségét az egyház úgy tartotta meg, hogy azok önkéntesen hűek maradhattak vallásukhoz.

# EGYHÁZPOLITIKAI PILLANATKÉP A 70-ES ÉVEKBŐL

HORVÁTH PÁL

Az MSZMP Politikai Bizottsága 1973. december 4-én kelt határozatában állást foglalt a hazai vallási helyzettel és az egyházpolitika aktuális kérdéseivel és feladataival kapcsolatban. Ez a döntés egy olyan politikai pillanatban született, amikor – néhány évvel az 1968-as gazdaságirányítási reform bevezetése után, mintegy reakcióként annak a gazdasági, a politikai és a szellemi életet liberalizálni kívánó törekvéseire – ismét konzervatív szelek fújdogáltak a hazai belpolitikában. A magyar politikai vezetés hangulatát ebben az időszakban a nemzetközi és hazai szocializmusellenes erők tevékenységének megélénkülése feletti aggodalom hatotta át, a Helsinki-folyamattól, az eszmék egyre szabadabb áramlásától, a szocialista világ ideológiai fellazításától való félelem. Ezekben az esztendőkből kezdtek formálódni azok az első értelmiségi csoportosulások, amelyek a meggyőződések és vélemények szabadságát, a marxizmus és a szocializmus belső reformját követelték. Szigorú cenzorok csak az imént fedezték fel egyes marxista társadalomtudósok revizionista elhajlásait; megjelentek az első szamizdat-kiadványok, március 15-én pedig ellenzéki tüntetést oszlattak fel a hatóságok. Ilyen, belpolitikai kockázatokkal járó körülmények között a hívő emberek, egyházak, vallási közösségek jelentősége és vélt veszélyessége is növekedni látszott a pártvezetés szemében. Miközben ugyanis a Vatikán keleti politikájának is köszönhetően a hazai egyházpolitika konszolidált helyzettel, látványos eredményekkel és gesztusokkal dicsekedhetett a nyilvánosság előtt, addig belső fórumokon az egyházi reakció megélénküléséről, korábban ismeretlen jellegű vallási kisközösségek felbukkanásáról, korábban nem tapasztalt jellegű hitéleti aktivitásról, az egyházakra erőltetett „szövetségi politika” falainak repedezettségéről esett egyre több szó és ez fogalmazódott meg – a Mindszenty-ügyben aratott diadalt röviddel követően<sup>1</sup> – az említett-PB döntésnek

<sup>1</sup> Közismert tény, hogy Mindszenty – lényegében akarata ellenére – 1971-ben távozott a budapesti amerikai követségről, a Vatikán és a magyar állam közötti megegyezés értelmében, „ügye” azonban az ÁEH számára az esztergomi érseki székből való 1973 novemberi (csak a következő év februárjában nyilvánosságra hozott) felmentésével zárult le. Mivel ez gyökeresen új helyzetet teremtett a Hivatal egyházpolitikai mozgásterében, meglepő, hogy az alább tárgyalt dokumentum nem emlékezik meg róla.

az egyházi reakció elleni fokozott küzdelmet, a „lojális” és „törvényes” egyházi vezetést támogatni rendelő útmutatásában is.

A hazai egyházak és a vallásosság helyzetét érintő döntés legfontosabb vagy egyik legfontosabb címzettje természetesen a hazai egyházpolitikát operatív módon irányítani hivatott Állami Egyházügyi Hivatal volt, amely közel egy esztendő eltelével *Az egyházi reakció elleni hatékonyabb harc feladatai* című munkaanyagában reagált a párt vezetése által megfogalmazottakra.<sup>2</sup> A rövid, mindössze 14 gépelt oldalnyi terjedelmű szöveg műfaját tekintve feljegyzés vagy emlékeztető, amely az egyházakkal, a hívő közösségekkel való politizálás elveit, céljait és eszközeit volt hivatott összegezni, a követendő politikai stratégia irányait kijelölni, néhány aktuális kérdésre is kitérve. Maga az anonim, az összeállítók személyéről semmit el nem áruló, mindössze 23 számozott példányban sokszorosított szöveg vélhetően magának a Hivatalnak, az ÁEH vezetésének a véleményét foglalta össze, fejlécében a baljós, de a téma jellegéből következő „szigorúan titkos” minősítéssel. Ahogy a szerzők, úgy a címzettek köréről is csak találgathatunk: vélhetően az egyházpolitika párt és állami felügyeletét ellátó személyek és szervezeti egységek, az ÁEH-val együttműködő BM illetékesek, magának a Hivatalnak vezető beosztású munkatársai és talán néhány egyházpolitikai szakértő és tanácsadó lehetett a szöveg olvasója. Maga a dokumentum természetesen csak egy volt az ÁEH és más hivatalos szervek által a 70-es években gyártott iratok közül, ám érdekességét fokozza, hogy annak a periódusnak az elejéről való, amelyben a deklarált, nyilvános és a hivatal falai között megfogalmazott, belső használatra szánt, de a napi gyakorlat számára még sokáig meghatározó politikai közbeszéd között óriásira növekedett a távolság. Lényegében már a PB határozata is kijelölte a kettős beszéd és a kettős mérce alkalmazásának azt a stratégiáját, amely visszaköszön ebben a dokumentumban, de lényegében a következő másfél évtized egész hazai egyházpolitikájában és propaganda-gyakorlatában is, amikor éles választóvonalat húz egyrészt az „egyházi progresszió” és „egyházpolitikai szövetségeseink”, másrészt az „egyházi reakció” és a vallási eszmékben és közösségekben megbúvó „retrográd szemlélet” között. Az előbbi az egyházpolitikai célok szellemében a publikus diskurzusok, az utóbbi az operatív cselekvés világának témája. Az elsőt az idejétmúlt, de ideig-óráig még továbbélő vallásosság jóindulatú tolerálása, a „szocializmus ügye mellett elkötelezett hívő emberek” felé nyújtott békejobb és az egyházi vezetőknek felkínált mézesmadzag, a másodikban a vallás retrográd ideológiai tartalmától, az egyházak ellenzéki szerepvállalásától, vagy csak általában a hívő meggyőződés belső erejétől és megújulásra való képességétől, szellemi-erkölcsi vonzerejétől való félelem a meghatározó mozzanat.

<sup>2</sup> Az egyházi reakció elleni hatékonyabb harc feladatai (A PB 1973. dec. 4-i határozata alapján) címet viselő dokumentum Állami Egyházügyi Hivatal Tük. 0033a-4/b/1974 jelzet alatt, 23 stencilezett példányban készült.

Ezek után nem különösebben meglepő, hogy dokumentumunk egész szellemét a mindent és minden áron való átpolitizálás konok reflexe hatja át. Az egyházak léte és tevékenysége csupán annyiban érdekes, amennyiben az politikai és ideológiai vonatkozású, ám ez automatikusan azt is jelenti dokumentumunk szerzői számára, hogy minden, ami vallás vagy egyház, az nem más, mint politikai faktum, a hatalmi kontroll, a befolyásolás vagy az ellene való harc szükséges és kívánatos tárgya. Ebben az összefüggésben önmagáért beszél már dokumentumunk címe is, amikor az egyházi reakció elleni hatékonyabb harc feladatairól szól, az anyag invokációjában pedig a szocialista-marxista politikai dramaturgia játékszabályainak megfelelően ezen egyházi reakció tevékenységének megélnküléséről olvashatunk. Figyelmet érdemel viszont az a finom megkülönböztetés, ami a 70-es évek újdonsága: a reakció, reakciósság fogalma immár nem az egyházakat, a vallásos embereket jelenti általában, hanem olyan „szocializmus ellenes erőket”, amelyek – a jószándékú hívő emberek és „egyházi szövetségeseink” közé befurakodva, „sajátos munkamegosztással nagyobb szerepet szánnak a vallási tevékenység keretében, formájában való fellépésnek, s ezzel fokozott aktivitásra ösztönzik a reakciós egyházi erőket”(1. o.), folytatva szocializmus ellenes aknamunkájukat. Íme, a le- és a szétválasztás az ÁEH egész ténykedésének alapját jelentő stratégiája: immár vannak jó egyházak, jó egyházfiak, jó szándékú, de megtéveszthető, félrevezethető hívő dolgozók, akiket az egyházpolitika eszközeivel kell megoltalmazni azoktól a szocializmus, de a hívő polgárok számára is fenyegetést jelentő reakciós egyházi erőktől, akik úgy gondolják, hogy ártó céljaik érdekében „a vallás, az egyház pozíciói védelmének álarcában való fellépés, a befolyásolás nagyobb reményekkel kecsegtet.”(1.o.) Igen jellemző azonban, hogy az anyag egésze sem teszi egyértelműen világossá, hogy pontosan kiket is kell értenünk a „reakciós egyházi erők”, azt meg különösen nem, hogy kiket az „egyházi szövetségeseink” kitétel alatt. Aligha azért van ez így, mert a dokumentum készítői feltételezték, hogy a szöveg amúgy is igen szűkre szabott olvasóközönsége ezt amúgy is tudja, hanem mert a reakciósság pontatlan és definiálatlan lebegtetése révén a pillanatnyi érdekeknek és szempontoknak megfelelően bármely klerikus vagy laikus, vallási csoport vagy jelenség minősíthető reakciónak, az egyházi szövetségesek inkognitója – vagy az ezzel való alaptalan meggyanúsítás, az ezzel való zsarolás lehetősége – pedig még az utókor számára is megőrizhető.

Tegyük ehhez mindjárt hozzá, hogy az anyag a hazai egyházakhoz tartozókat több politikai kategória alá rendeli. Így a reakciós erők mellett vannak „egyházi szövetségeseink”, vannak buzgó, apolitikus lelkipásztorok, elvéve pedig felbukkannak a háttérben a laikus hívők, a „vallásos dolgozók” is. Jegyezzük meg, hogy az ÁEH itt házi, politikai használatra sajátos ekklézológiát is alkot; politikai figyelme szinte kizárólag az egyházakra, mint hierarchikus intézményekre és azok papi, lelkipásztori állományára összpontosul. A deklarált cél a papság – különösen pedig a püspökök,

az egyházi elit – befolyásolása, ellenőrzése és kellő elszigetelése, lehetősége szerint a szocializmus ügye melletti nyilvános, közéleti kiállásra, állásfoglalásra való rávétele vagy rákényszerítése. Ehhez társuló törekvés a laikus híveknek az egyházi ügyektől való lehetőség szerinti távoltartása, a hívő mivolt megélésének szigorúan a templomok falai közé rekesztése: az anyag sokszor szinte úgy beszél a hazai egyházakról, mintha azoknak csak papjai volnának, nem pedig hívei is – akiknek leválasztására, eszmei felvilágosítására, ideológiai nevelésére a dokumentumban ízléses eloszlásban fellelhető mozgalmi- és propaganda közhelyek utalnak. A szöveg több alkalommal burkoltan azt a célt is megfogalmazza, hogy a vallási közösségek klerikális jellegének fenntartása vagy egyenesen megerősítése komoly egyházpolitikai érdek, amit mi sem bizonyít beszédesebben, mint a „betánista bázisépítés”, a világi értelmiségi elitképzés vagy a bázisközösségek és a túlzott ifjúsági munka elmarasztalása, vagy éppen az a követelés, hogy „erősíteni kell a kisfelekezetek egyházi jellegét”. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a 70-es évek közepén az ÁEH stratégiai céljai között szerepel a hazai egyházak belső állapotában azoknak a tradicionális, konzervatív szemléleti formáknak és működési módoknak, annak a politika által kellőképpen csonkolt népegyházi modellnek a konzerválása, amelyeket az apparátus kezelhetőbbnek, veszélytelenebbeknek és áttekinthetőbbeknek, lényegében már jórészt maga alá gyűrtnek, kellően „házasítottak” ítélt, mint a II. Vatikáni Zsinat utáni katolikus megújulás gyanús törekvéseit vagy a protestáns világban végbemenő szellemi és gyakorlati modernizációnak a hazai egyházak életébe való beszüremkedését. Az ÁEH világosan meg nem fogalmazott, de jól érzékelhető elvárása szerint tehát, ha még ideig-óráig együtt kell élnie a szocialista társadalomnak az egyházakkal, a hívő emberekkel, akkor a politikai cél erőtlen, avult, anakronisztikus állapotban őrizni meg a történelmileg öröklött egyházi struktúrákat, amelyeket a párt egyházpolitikája olyan mértékben ellenőriz és tart rövid pórázon, hogy már nem számítanak komoly ellenfélnek vagy kockázati tényezőnek, hanem készségesen együttműködő partnerek a „hívő tömegeknek” a szellemi fékentartására, a szocializmus építésébe keresztényi alázattal való bekapcsolására.

Ami pedig az egyházakban felbukkanó, ezzel ellenszegülni képes személyeket, csoportokat és stratégiákat illeti, az egyházpolitika szemszögéből ők jelentik azokat a reakciós erőket, akiknek az elszigetelése, ártalmatlanná tétele az egyházpolitika közvetlen célja. Ebből a szempontból fontos, hogy „az állam és az egyház viszonya körüli harc jobban az egyházakon belül jelentkezik, az egyházi vezetés és a reakció összecsapásaiban.” (2. o.) Hiszen mennyivel kényelmesebb politikai pozíció állam és egyház nyílt konfrontációjának vállalásánál – ami korábban volt a jellemző –, ha a PB ajánlásának megfelelően a „törvényes egyházi vezetésre” lehet bízni saját belső ellenzékének, lázadóinak és reformereinek megregulázását, az ÁEH-nak és a belügyi szerveknek pedig csupán irányítaniuk, támogatniuk és ellenőrizniük kell azt, ahogy az „egyházi szövetségesek” neofita buzgalommal, szigorú öncenzúrával

elvégzik a rájuk áthárított politikai munkát, a reakció elszigetelését, az egyházak ellenzéki szerepvállalásának ellehetetlenítését, amire a protestáns egyházakban már az 1956 után „érdekeinknek megfelelően” végbement konszolidáció, a katolikus egyházban pedig az 1964-es megállapodással meginduló és a Mindszenty-ügy „kedvező megoldásával” kiteljesedő személyi átrendeződés teremtette meg a lehetőséget.

A „reakciós erők” fantom-fogalmának lapos politikai közhelyeken túli meghatározását hiába keressük tehát dokumentumunkban, ám olvashatunk a szövegben egy rövid összefoglalást arról, hogy a megszövegezők mit tekintettek politikailag, egyházpolitikailag káros véleménynek vagy tevékenységnek. Első helyen „a szocialista fejlődés eredményeinek lebecsülése, a hibák, nehézségek eltúlzása, a párt és a kormány politikájába vetett bizalom megingatása, társadalmunk erkölcsi szilárdságának kétségbevonása”(2. o.) áll, valójában tehát egy olyan általános társadalomkritikai attitűd érvényre juttatása, amelyre az egyházak amolyan „morális kontroll-társadalomként” hagyományosan igényt formálnak. A reakciós tevékenységek második körébe a teológiai korszerűség és az egyházakon belüli demokrácia követelése tartozik, párosulva az „egyház szabadságának kiterjesztésére törekvés” megfogalmazásával. Ez utóbbi alatt az ÁEH illetékesei alighanem arra az igényre gondoltak, amely a templomok falain túl, a kultusz-szabadság keretein kívül, ösztársadalmi méretekben is igényelte a hit, a hívő közösségek megjelenésének, cselekvésének és szerepvállalásának lehetőségeit – kellemetlen módon éppen a Helsinki-folyamat idején. De igényel némi magyarázatot a teológiai korszerűség felemlegetése is. A magyar egyházpolitikának az 1960-as évektől 1989-ig meg nem oldott dilemmája volt, hogy az újító, modern vagy a konzervatív teológiai gondolatokat tolerálja inkább a hazai egyházak tudományos és oktatási életében, kiadói tevékenységében. Ami a katolikus egyházat illeti, a Hivatal végül úgy döntött, hogy miközben minimálisra szűkíti a hazai papság és a hívő közönség nemzetközi teológiai életben való tájékozódásának lehetőségét a könyv- és folyóiratkiadás továbbra is fenntartott kézivezérlése révén, a mérsékelt konzervatív, iskolás teológiának ad szabad utat, alkalmanként téve lehetővé csak azt, hogy radikálisan új szemléletű szerzők – például Teilhard de Chardin vagy valamivel később Karl Rahner – művei is eljussanak a hazai olvasókhoz. A protestáns egyházak esetében némileg más volt a helyzet. Miután a hazai református és evangélikus egyházvezetés a formailag, de nem szellemi igényességében Karl Barthra hivatkozó, a szocializmus körülményeihez való politikai alkalmazkodást morális, sőt dogmatikai rangra emelő szolgálat- vagy diakóniai teológia kanonizálásával maga zárkózott el a nemzetközi teológiai élet újdonságai elől, a Hivatalnak itt nem is igen volt mit mérlegelnie.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A teológiai nézetek megítélése tekintetében persze számításba kell azt is vennünk, hogy a Hivatalnak soha nem volt megfelelő kompetenciája arra, hogy a hittudományok vonatkozásában

A reakciós törekvések sorában említi a dokumentum a „hitéleti problémák eltűzését, politikai kérdéssé való felnagyítását” – minden bizonnyal ide értve az ekkor már aggasztó paphiányt, az egyházak működéséhez elengedhetetlen anyagi-tárgyi feltételek szűkösségét vagy az egyes vallási közösségekben kibontakozó, első pillantásra „politikailag semleges” konfliktusok jelentőségének az egyházpolitika harmóniáját megzavaró felnagyítását, felemlegetését. Mint a korábbi évtizedekben, 1974-ben is súlyos bűnnek, reakciós tevékenységnek minősíti az anyag a fiatalok, főleg értelmiségi fiatalok körében megnövekedett aktivitást „a vallási ideológia számára való megnyerésre”, minden bizonnyal ide értve a bázisközösségi mozgalom erősödését, a laikusok informális teológiai képzésének különféle kísérleteit, általában az ifjúsági rétegpasztoráció terén mutatkozó próbálkozásokat.<sup>4</sup> Am ezen túl reakciós tevékenységnek minősítette a dokumentum a „befelé fordulást, a politikamentesség hangoztatását”, lényegében azt a hallatlan tényt, ha egy pap, egy lelkipásztor egyszerűen saját hitével, papi, lelkipásztori munkájával foglalkozik. Némi iróniával az ÁEH véleményét, elvárását úgy is megfogalmazhatnánk: ha érdekeink és céljaink mentén teszi, akkor a papság politizáljon, vállaljon közéleti szerepet; ha érdekeink ellenére, akkor reakciós, ellenséges tevékenységben vétkes, ha pedig politikailag közönyös, akkor az egyházi reakció tartaléka és „annak malmára hajtja a vizet.” Így az a paradox helyzet áll elő, hogy a lelkipásztori munkába temetkező, hitéleti feladatait túlságosan buzgón ellátó pap eleve gyanús, éppen úgy, mint a „tisza evangéliumot” hirdető kiségyházi közösségek működése vagy a fiatal papi korosztálynak a közélettől, jelesül a papi békemozgalomtól való tartózkodása. Végül, mivel dokumentumunk egyre nagyobb szerepet szán az „egyházi szövetségeseknek” a reakció elleni harcban, az ő rágalmaszításuknak a vétsége is felkerült az anyag gondos szerkesztőinek bűnlajstromába. Végso soron, ha a felsorolt tevékenységeket a reakciósság kritériumainak tekintjük, világossá válik előttünk az ÁEH belső használatra szánt dokumentumaira a 70-es évektől annyira jellemző gumicsont-stratégia: az egyes kritériumok homályos és parttalan megfogalmazása maga is politikai szándékot takart, hiszen aligha lehetett ezek után olyan, a politikától tartózkodó, hivatását tisztességesen gyakorló egyházi, akinek nem volt félnivalója attól, hacsak nem az „egyházi szövetségessé” válás útját választja, hogy a Hivatal bármiért és bármelyik pillanatban az ő fejére is kimondhatja a reakciósság verdiktjét.

hiteles értékítéleteket alkotson. Így számára néha a semmitmondó ókonzervativizmus, néha meg az egyházi értékítélet által extravagánsnak minősített törekvések tűnhetnek „korszerűnek”, „időszerűnek”, egyszerűen politikailag veszélytelennek vagy egyenesen hasznosnak.

<sup>4</sup> Ekkor már a Hivatal operatív munkájában állandó téma volt a Bokor-közösségek ügye. 1971-től voltak Nagymarosi Találkozók és ekkor kezdődött az a húzd-meg eresz-d-meg játék, amely a teológiai levelező oktatás engedélyezéséhez vezetett 1978-ban, a templomi hitoktatás engedélyezése pedig szinte dokumentumunkkal egyidős (1974. december).



Tanulságos, hogy miképpen képzelte el ezek után az anyag az egyházakkal való politizálás eszközszerkezetét. Az akcióterv terjengős megfogalmazásainak egy része a kor mozgalmi frazeológiájában ismerős közhelyek és szövegek felsorakoztatása. Éberségről, a tájékoztató és felvilágosító munka hatékonyságának fokozásáról, a központi és a helyi állami és politikai szervek jobb együttműködéséről, a szocialista országok közötti egyházpolitikai összhang biztosításáról esik szó, ám megfogalmazást nyer az is, hogy „fő módszer továbbra is a politikai fellépés szükség szerint kombinálva az adminisztratív intézkedésekkel”(4. o.), amelyek talán azért szorulhatnak háttérbe, mert „fokozottabban igényelni lehet a reakció elleni harcban az egyházi szövetségeseink aktív fellépését.” A helyzet kedvező alakulása mellett azonban a dokumentum készítői negatívumokra is kitértek. Így például „ha a dolgozók egy részénél az átlagnál mélyebb a vallásosság”, a reakció a hívők identitást kihasználva szerezhet híveket magának, vagy azon az úton, hogy teológiai vagy hitéleti területen „összemosza” a politikailag ártalmas és közömbös tevékenységi formákat, hogy az előbbi az utóbbival „takargassa”. Ugyanígy komoly veszélyforrásnak ítélték a szerzők a külföld ideológiai hatását, amit „propaganda anyagok beküldése”, illegálisan érkező anyagi támogatás, a teológiai korszerűségnek, az eszmék szabad áramlásának vagy a vallásszabadságnak a hangos követelése is felerősíthet.

Ilyen körülmények között az egyházpolitika feladatainak és eszközeinek változatos körét vázolták a következőkben a dokumentum megfogalmazói. Ezek sorában az első a kényszerítés, operatív intézkedések csoportja, történjen az akár bírói úton, akár a BM illetékes szerveivel egyetértésben. Ez utóbbiakkal, nyilván a BM elhárító és hírszerző szerveivel való jó együttműködés fontosságát külön is kiemeli az anyag, amely az illegális szerzetesrendek megfigyelését, félreállított egyházi személyek megfigyelését (a neveket alig említő szöveg Ordass Lajos evangélikus püspököt említi), a nemzetközi egyházi központokról szerzett információkat és azok értékelését sorolja ide, de az egyházi eljárások által foganatosított kényszerintézkedéseket is számításba veszi és nem feledkezik meg a világi sajtó informálásának (vagy éppen dezinformálásának) feladatáról sem. Az akcióterv második lépése a korlátozás. „Reakciós papok egyházi kulcspozícióba semmilyen körülmények között sem kerülhetnek”, vagy „általában nem lehet megengedni, hogy a reakciós felfogásukról ismert papok írásai megjelenjenek az egyházi lapokban”(9) és így tovább. A manipulációs stratégia harmadik állomása a befolyásolás. Ez különösen gyakran fordul elő az anyagban a püspöki kar vagy a protestáns egyházi vezetők megdolgozása értelmében, de ugyanez a „lojális” lelkeskedő papság, a teológiatanárok vagy a szeminaristák, teológushallgatók megkörménykezésének is az eszköze, amit a politikamentesség visszaszorítására vonatkozó felszólítás egészít ki. A dokumentum logikája szerinti következő lépés a megnyerés. Fiala papok megnyerése a papi békemozgalommal való együttműködésre, a protestáns

egyházak espereseinek megnyerése püspökeik támogatására és a reakció elleni aktívabb fellépésre, a hazai egyházak külkapcsolatainak felhasználása nemzetközi szervezeteknek és azok meghatározó tagjainak a megnyerésére. Végül a végső célt, az egyházak feletti, ám már azokon belül is igényelt politikai érdekérvényesítést engedi sejtetni az együttműködés szintje. Ebben az esetben „a reakció támadásaitól megvédett egyházi szövetségek” szűk, de meghatározó befolyású köre maga veszi át az egyházpolitikai feladatok megvalósításának egy részét. E kör felemás helyzetére világít rá ugyanakkor az a megfogalmazás, hogy „szorulanak háttérbe köztünk a személyi ellentétek, villongások”, hogy „tervszerűen foglalkozni kell szövetségeseink népszerűsítésével”, vagy az az itt is felbukkanó gondolat, hogy az egyházak belső, hierarchikus rendjének megőrzése, éppen az „egyházi szövetségek” érdekében egyházpolitikai szempontból mindenképpen kívánatos.

Az anyag készítőinek megítélése szerint az általános célok megfogalmazásán túl vannak, voltak olyan, 1974-ben különösen is aktuális kérdések és feladatok, amelyeket az anyag külön is említésre tartott érdemesnek. Ezeknek a sorában az illegálisan működő szerzetesrendek kérdése, a nemzetközi egyházi szervezetekkel való kapcsolatok jobb ellenőrzése, a katolikus bázisközösségek ügye, a nemzetközi turizmus egyházpolitikai értelemben is fellazító hatása vagy a kisegyházak körében jelentkező szét- és kiválási folyamatok megállítása vagy jobb ellenőrzése érdemelte ki a megfogalmazók figyelmét.

A dokumentum utolsó harmadában az összeállítók egyházanként is igyekeztek az egyházpolitika aktuális céljait és feladatait megfogalmazni. Ami a katolikus egyházat illeti, itt a személyi viszonyok, személyi változások kerültek az első helyre. „Tovább kell fejlesztenünk a püspöki kar befolyásolását” – ezzel a lakonikus mondatlall foglalható össze az itt rögzített gondolatmenet, amely a Mindszenty bíboros felmentése utáni helyzetből, Lékai László veszprémi püspök napirenden lévő esztergomi érseki kinevezéséből és a várható további megyés- és segédpüspöki kinevezések tényéből indul ki. „Fokozott nyomás várható a püspöki kar tagjaira annak érdekében, hogy az eddigieknél erőteljesebben érvényesítsék egyházkormányzati szabadságukat és azért, hogy gyengítsék szövetségeseink politikai elkötelezettségét, együttműködési készségét.”<sup>5</sup> (8. o.) Erre a vészterhes lehetőségre készen állt az ÁEH válasza is: „A személyi változásoknak megfelelően ki kell bővíteni a befolyásolási

<sup>5</sup> Ebből a sejtelmes megfogalmazásból úgy tűnik, hogy a Hivatal világos különbséget tett az „egyházi szövetségeseink” és a püspöki kar befolyásolásra érdemes tagjai között, ami megint az együttműködők körének szándékos „lebegtetését” jelenti. Az egyházi szövetségek körének behatárolása ezek után ugyanolyan bizonytalan az ÁEH dokumentumaiban, mint a beszervezett és a beszerzésre kiszemelt „ügynökök” körüli bizonytalanság a BM III/3-as irataiban. V.ö.: Tomka Ferenc: Egyházüldözés és az ügynökkérdés 1945-1990., SZIT Budapest: 2005. 264. skk. o.

tervünket az új megyéspüspökökre és segédpüspökökre. A velük való foglalkozás gondos koordinálást igényel az illetékesek között.”(8. o.)<sup>6</sup>

Természetesen hangsúlyosan szerepelt az anyagban a papi békemozgalom helyzetének tárgyalása. A Hivatal itt a mozgalomnak és tagjainak az egyházi életben való elszigetelődését tekintette a legnagyobb veszedelemnek, de finoman célzott e papi csoport előregedésének, gettósodásának veszélyeire is. A javasolt orvosság a fiatalítás, a fiatal papi korosztálynak a békemunkába való fokozott bekapcsolása, a közöttük terjedő „apolitikusság” leküzdése. Ezzel összefüggésben az anyag konkrét programot is fogalmazott: „Nem lehet megengedni, hogy az egyház belső nehézségeit és ennek kapcsán a fiatal papoknak a hierarchiával való problémáit a szocialista fejlődés következményeként tüntessék fel, a fiatal papokat a reakció szószólóiként tartsák nyilván. A fiatal papok fokozottabban támogassák a velünk politikailag szövetséges püspökök egyházpolitikai vonalát.”(9. o.) Mindebből természetesen következik, hogy a Hivatal a szemináriumok, a papképzés fokozott ellenőrzését továbbra is a kiemelt feladatok között tartotta számon, folytatva a hallgatók felvételének és a teológiatanárok pályán maradásának ellenőrzését jelentő gyakorlatát, szorgalmazva a világnézeti, politikai, társadalmi ismeretek kötelező oktatásának – a következő években meg is valósult – bevezetését. Visszatérő téma volt a felosztott szerzetesrendek ügye is; a Hivatal ebben a dokumentumban is – mint még később, a 80-as évek derekáig – operatív, belügyi témának tekintette ezt a kérdést, aminek kezelésében számára a reakció megosztásának szempontja, a folyamatos ellenőrzés és a zsarolási potenciál növelésének lehetősége a mérvadó.

Hűen tükrözi az ÁEH-ra „nehezedő” feladatok közismert aránytalanságát, hogy a dokumentum nagyon röviden, meglehetősen sommásan foglalkozik csupán a két nagy protestáns egyházat érintő feladatokkal. Úgy tűnik, itt az egyházi szövetségek köre egyszerűen azonos az egyházak legfelsőbb vezetését jelentő grémiummal; így elvárható, hogy „a hivatalvezetés a protestáns egyházak vezetőivel továbbra is közösen beszélje meg, alakítsa ki a tennivalókat”, amelyek java része a hazai és a nemzetközi egyházi reakció fellépésének a semlegesítése – különös tekintettel a dokumentumban név szerint is említett Ordass püspökre, a „köréje csoportosuló lelkészekre” és a Lutheránus Világszövetség őt támogató erőire. A szövegből úgy tűnik egyébként, hogy itt a Hivatal által számontartott lojális együttműködők köre másként alakult, mint a katolikus egyházban; míg ott a vezetés középső szintjén, a püspökök környezetében, az aulákban sejthetjük a titokzatos „egyházi szövetségesek” aktív jelenlétét, itt éppen ezt a középső réteget, az esperesek körét kell ösztönözni arra, hogy „az egyházvezetés fellépését a reakció elleni harcban egyértelműen támogassa”.(11 o.)

<sup>6</sup> Kár, hogy a dokumentum nem részletezi, mi értendő pontosan a „püspökökkel való foglalkozás” talányos megfogalmazása mögött, az egyházak vezetőiről, jelentős személyiségeiről évente készített „befolyásolási tervek” címe, elnevezése viszont igen beszédes.

Ami a Szabadegyházak Tanácsát és az általa összefogott kiségyházakat illeti, itt a Hivatal a „befelé fordulást, fanatizmust, kultúra-ellenességet” – főként azonban a nemzetközi kapcsolatok negatív hatását tekintette gondnak, ami ellen a „tisza evangéliumot” hirdető törekvések háttérbe szorításával, a – nyilván jobban ellenőrizhető – egyháziasság erőltetésével, a belső ellentétek és szakadások megakadályozásával, esetenként azonban kihasználásával kívánt fellépni, míg a nazarénusok és Jehova Tanúi (más közösségeket a Hivatal 1974-ben még nem vett komolyan számításba), továbbra sem egyházpolitikai, hanem jogi és rendőrhatalósági feladatok tárgyaiként jöttek számításba. Végül ami az „izraelita felekezetet”, a hazai hívő zsidó közösséget illeti, itt természetesen a külföldről érkező cionista hatást ítélte az anyag a legfenyegetőbb veszedelemnek, amely ellen adminisztratív, állambiztonsági fellépést, de az itt is felbukkanó „egyházi szövetségesek” bevonását is indokoltnak ítélte, a különösen neuralgikusnak ítélt Scheiber Sándor ügyben pedig széleskörű elszigetelési akciót is kilátásba helyezett.

Mindezek után miképpen ítélné meg az Állami Egyházügyi Hivatalnak a dokumentumban megfogalmazott, az 1970-es évek derekára kiteljesedő és érvényét szinte a rendszerváltás pillanatáig megőrző stratégiáját. Először is mondjuk ki, hogy dokumentumunk is ékesen bizonyítja: a nagy nyilvánosságnak szánt, együttműködésről, párbeszédéről, az állam és az egyházak közötti rendezett és jó viszonyról szóló deklarációk ebben a periódusban még csak köszönő viszonyban sem voltak azzal a belső használatra szánt ars poetikával, amely szinte mániákusan az egyházi reakció elleni küzdelmet emlegette, miközben saját politikai érdekeit igyekezett az egyes egyházak belső ügyévé, a jól kézbentartott egyházi szövetségesek által lelkesen és készségesen átvállalható és elvégzendő feladattá tenni. Aligha járunk messze az igazságtól, ha a szocialista országok egyházpolitikai gyakorlata felől szemlélve éppen azt tekintjük a korabeli magyar helyzet különlegességének, hogy itt sikerült talán a legmaradékalanabban, a legkevésbé erőszakos és a leginkább manipulatív eszközökkel kialakítani és bő két évtizeden keresztül működtetni egy olyan politikai gyakorlatot, amelyben az egyházakat korlátozó és elnyomó, valamint kihasználó és „megvezető” stratégia egyensúlyba került egymással. A Hivatal fő célja ebben az időben már egyértelműen az volt, hogy partnereit, a hazai vallási közösségeket saját politikája „tettetársává” avassa és ennek lehetett fő akadálya azoknak a klerikusoknak és laikusoknak a „fenyegető” létezése, akiknek az egyházak lelki-szellemi-lelkiismereti autonómiáját és a vallásszabadság értékeit őrizni kívánó tevékenysége az „egyházi reakció” rémképét festette az ÁEH, a Politikai Bizottság, a korabeli politikai vezetés elé.

# A RENDSZERVÁLTÓ ÁLLAM EGYHÁZPOLITIKÁJA MAGYARORSZÁGON (1988–1990)

FAZEKAS CSABA

Megvitatásra illetve tisztázásra váró kérdés, hogy a rendszerváltó folyamat keretei között kirajzolódó állami egyházpolitika egyáltalán tekinthető-e önálló időszaknak, vagy célszerűbb-e valamiféle merev választóvonalat húzni a pártállami illetve a demokratikusan választott kormányzatok által képviselt állam-egyház modellek között. Álláspontunk szerint – szoros összefüggésben a magyarországi államszocialista rendszer lebontásának általános folyamataival – mindenképp indokolt az előbbi nézőpont kialakítása, vagyis a rendszerváltó állam egyházpolitikájának önálló jelenségként való kezelése. Jelen írás célja – értelemszerűen bármilyen merev periodizálási szándék nélkül – ennek igazolására, valamint a folyamat vázlatos bemutatására tett kísérlet.

A rendszerváltás korával foglalkozó monográfiák néhány általános mondattal, bekezdéssel utalnak az állam-egyház viszony átalakítására tett kísérletekre.<sup>1</sup> Az egyházpolitikai rendszerváltás sajátosságaival viszonylag kevés önálló munka foglalkozott az eddigiekben,<sup>2</sup> és jellemzőnek véljük, hogy az 1990-es évek elején készült elemzések máig a legtöbbet idézettnek számítanak.<sup>3</sup> Fentiek mellett leg-

<sup>1</sup> Ld. pl. TÖKÉS RUDOLF: A kialakított forradalom. Gazdasági reform, társadalmi átalakulás és politikai hatalomutódlás, 1957–1990. Bp., 1998.; ROMSICS IGNÁC: Volt egyszer egy rendszerváltás. Bp., 2003.; RIPP ZOLTÁN: Rendszerváltás Magyarországon, 1987–1990. Bp., 2006. stb.

<sup>2</sup> Ld. pl. GERGELY JENŐ: Egyházak a rendszerváltásban. In: Rendszerváltás történeisz szemmel. Szerk.: KENDE JÁNOS. Bp., 1992. 91–98. p.; PÉTER LÁSZLÓ: Az állam és az egyház viszonya és a civil társadalom Magyarországon: történeti áttekintés. (1997) In: Uő: Az Elbától keletre: tanulmányok a magyar és kelet-európai történelemből. Bp., 1998. 355–378. p.; TOMKA MIKLÓS: A vallás és egyház visszatérése a politikába. In: Magyarország évtizedkönyve, 1988–1998. A rendszerváltás. Szerk.: KURTÁN SÁNDOR – SÁNDOR PÉTER – VASS LÁSZLÓ. Bp., 1998. I. köt. 582–601. p.; BALOGH MARGIT: Rendszerváltás és egyházak. In: Társadalom, politika, jogrend. Szerk.: KULCSÁR KÁLMÁN – BAYER JÓZSEF. Bp., 2003. (Magyar Tudománytár, IV.) 227–245. p.; FAZEKAS CSABA: Az Országos Vallásügyi Tanács, 1989. október – 1990. március. [Kézirat, megjelenés alatt. 2010., továbbiakban: FAZEKAS, 2010.]

<sup>3</sup> LÁSZLÓ, LESLIE: Church Responses in Eastern Europe to Gorbachev's Reforms. "The liberalizing context: Hungary". In: *Religion in Eastern Europe*, 1990. Nr. 3. 1–14. p.; TOMKA MIKLÓS: Vallás és közélet 1989-ben. In: Magyarország politikai évkönyve, 1989. Szerk.: KURTÁN SÁNDOR – SÁNDOR PÉTER – VASS LÁSZLÓ. Bp., 1990. [CD-ROM. Arcanum.]; Uő: Vallás és

inkább az egyes konkrét egyháztörténetek ismertették az akkori eseményeket.<sup>4</sup> A szakirodalomra általában elmondható, hogy az 1988-1990 közötti történéseket vagy az új demokrácia első, vagy – sokkal inkább – a pártállami rendszer utolsó szakaszaként kezelik,<sup>5</sup> ami egyébként a nagyobb áttekintések szempontjából érthető periodizációs eljárás. A vonatkozó források (levéltári iratok, sajtócikkek) jelentős része még feltáratlan, a legfontosabb jogszabály-szövegek<sup>6</sup> mellett azonban számos visszaemlékezés,<sup>7</sup> interjú<sup>8</sup> segíti a kutató munkáját.

## A MODELLVÁLTÁS ÚTJÁN, 1987. DECEMBER – 1989. ÁPRILIS

Az egyházpolitikai rendszerváltás sem rendszerváltásnak indult, hanem az MSzMP utolsó időszakának reformprogramjából, útkereséséből nőtt ki. Az 1988 elején kibontakozó folyamat legmarkánsabb állomása a Kádárt leváltó, reformokat hirdető pártértekezlet volt az év májusában, s e reformkezdeményezések végül nem a rendszer stabilizációját, hanem bomlását segítették elő.<sup>9</sup>

A folyamat szorosan kapcsolódott a Kádár-rendszer utolsó időszakának ún. „szövetségi politikájához”. Az 1960-as évek közepe óta megfigyelhető, leginkább az Állami Egyházügyi Hivatal (ÁEH) nagy hatalmú elnöke, Miklós Imre államtitkár

politikai szerkezet: 1990. évi változások. In: Magyarország politikai évkönyve, 1990. Szerk.: KURTÁN SÁNDOR – SÁNDOR PÉTER – VASS LÁSZLÓ. Bp., 1991. [CD-ROM. Arcanum.] stb.

<sup>4</sup> Ld. pl. MÉSZÁROS ISTVÁN: ...Kimaradt tananyag... A diktatúra és az egyház. III.A-C. 1975-1990. Bp., 1995.; TOMKA FERENC: Halálra szántak és mégis élünk. Egyházüldözés, 1945-1990 és az ügynök-kérdés. Bp., 2005.; ADRIÁNYI GÁBOR: A katolikus egyház története a 20. században. Bp., 2005.

<sup>5</sup> Ld. pl. BALOGH MARGIT: Egyházak a rendszerváltozás után. In: Magyarország a XX. században. II. köt. Természeti környezet, népesség és társadalom, egyházak és felekezetek, gazdaság. Szekszárd, 1997. 440-463. p.; KÖBEL SZILVIA: „Oszd meg és uralkodj!” A pártállam és az egyházak. Bp., 2005. stb.

<sup>6</sup> Ld. pl. BALOGH MARGIT – GERGELY JENŐ: Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790-2005. (Dokumentumok.) II. 1944-2005. Bp., 2005. (História Könyvtár. Okmánytárak, 2.) (továbbiakban: BALOGH-GERGELY, 2005.)

<sup>7</sup> CSERHÁTI JÓZSEF: Fényvillanások a hosszú éjszakában. Dokumentációs visszaemlékezések a vallásüldözés harminc évéről. Pécs, 1990.; KULCSÁR KÁLMÁN: Két világ között. Rendszerváltás Magyarországon, 1988-1990. Bp., 1994.; SZENDI JÓZSEF: Számvetés. Veszprém, 2003. stb.

<sup>8</sup> Az eddig megjelent legfontosabbak: Ha Isten nem volna. Egyház és állam másfél évtizede a Magyar Köztársaságban. [Szále László interjúi.] Szerk.: FRENKL THURZÓ TIBOR. Bp., 2005.

<sup>9</sup> A folyamat leírására ld. pl. legutóbb: RIPP ZOLTÁN: Eltérő esélyek? A rendszerváltás értelme és értelmezései. Bp., 2009.; ill. TÖKÉS RUDOLF: Intézményalkotás Magyarországon. Elemzési szempontok és alkotmányos modellek, 1985-1990. In: *Politikatudományi Szemle*, 1999. 2. sz. 31-65. p. stb.

nevével összeforrott „kis lépések egyházpolitikája” lényegét az alkotta, hogy az állam szövetségesként számított az egyházakra a rendszer társadalmi (majd az 1980-as években már: politikai) céljai elérése érdekében, cserében több és több szabadságot nyújtott számukra. Utóbbiak értelemszerűen távolról sem érték illetve érthették el a vallásszabadság demokratikus államokban minimálisnak nevezhető szintjét (az egyházak állami ellenőrzése, befolyásolása 1989 tavaszáig az állami egyházpolitika lényegi eleme maradt), viszont az egyházak ekkorra már elfogadták ezt a számukra felkínált szerepet, és céljaikat inkább a rendszer keretei közötti párbeszéddel és nem e keretek feszegetésével kívánták megvalósítani.

A „szövetségi politika” sikerét jelezte, hogy még a Lázár-kormány idején született döntés „a vallásgyakorlásra és az egyházügyre vonatkozó jogszabályok” felülvizsgálatáról,<sup>10</sup> és ez az országgyűlés jogalkotási programjában is elfogadást nyert.<sup>11</sup> Majd 1987 decemberében került sor – 1945-1989 között először és utoljára – arra, hogy az állami egyházpolitika első embere, Miklós Imre beszámoljon a parlamentben tevékenységéről, és azt a képviselők megvitassák.<sup>12</sup> A beszámoló és „vitája” lényegében nem volt más, mint az állam és a történelmi egyházak részéről egyaránt a Kádár-korszak egyházpolitikájának ünneplése, sikeresként és előremutatóként jellemzett folyamatok kölcsönös értékelése. Beszédében Miklós Imre nemcsak végigtekintett az 1945 óta eltelt időszakon, hanem azt is megállapíthatta, hogy a „kezdeti bizalmatlanságot” felváltotta az állam és az egyházak közötti együttműködés keresése, a párbeszéd előnyeinek kölcsönös felismerése, míg saját korára nézve megállapíthatta, hogy „immár hosszú idő óta megnyugtatóan rendezett” az állam-egyház viszony. A hozzászóló egyházi képviselők, illetve politikusok (a korszak meghatározó személyiségei, például Berecz János, és kevésbé ismert parlamenti képviselők) ugyanebben a szellemben nyilatkoztak, jellemző, hogy óvatos kritika is csak utóbbiak részéről fogalmazódott meg, az egyháziak részéről nem, lényegében elismeréssel konstatálták ahogy Miklós Imre az egyházakat a Magyar Népköztársaság törvényeit betartó és politikai céljait megvalósító intézményeknek minősítette. A parlamenti vita során erőteljesen megfogalmazódott az új vallásügyi törvény alkotásának igénye.

E törvénytervezet előkészítő munkálatait az Állami Egyházügyi Hivatal 1988 elején meg is kezdte, egyértelműen azzal a céllal, hogy jogszabályi keretet adjon az állam és az egyházak sajátos „szövetségének”. Az első tervezetek ezt kifejezésre

<sup>10</sup> 2001/1986. (I. 31.) MT. sz. hat. „az 1986-1990 közötti időszak jogalkotási feladatairól”. In: *Határozatok Tára*, 1986. január 31. 1-2. p.

<sup>11</sup> Ld. „a jogalkotásról” szóló 1987/11. tc. 5. §. Törvények és rendeletek hivatalos gyűjteménye [továbbiakban: TRHGy.], 1987. Bp., 1988. 120-135. p., 121. p.

<sup>12</sup> A parlamenti vita anyagát és elemzést ld. pl.: FAZEKAS CSABA: Kultúrbéke, 1987. „Vita” a Kádár-kormány egyházpolitikájáról a parlamentben. In: *ArchivNet*, 2003. 2. sz. [Online: [www.archivnet.hu](http://www.archivnet.hu)]

is juttatták, lényegében új keretek közé akarták foglalni a „régí” tartalmat, és ami a legfontosabb: nem számoltak az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetésével, legfeljebb átalakításának tervével. Az új vallásügyi törvény ügyét felkarolta az MSzMP 1988. májusi pártértekezlete is, így az év nyarán illetve őszén keletkezett tervezetek tökéletesen kifejezték a „szocialista demokrácia” megújítását általában hangoztató pártvezetés politikai irányvonalát.<sup>13</sup> Az egyházi vezetők is támogatóan foglaltak állást, a pártvezetés és Miklós Imre álláspontját osztva a „demokratizálás jegyében” fogant kezdeményezésnek tekintették a vallásügyi törvény munkálatait.<sup>14</sup> Mindennek motorja volt, hogy a parlamenti vita és a pártértekezlet között Grósz Károly 1988 márciusában konzultáción fogadta az egyházak vezetőit, és újabb jelentős gesztusokat tett az egyházak részére. Utóbbiak irányából megfogalmazódtak kritikák, bátrabb kezdeményezések is (például Gyulay Endre szeged-csanádi illetve Szendi József veszprémi püspökök részéről), de a meghatározó irány a szocialista rendszer modellváltó koncepciójának elfogadása és támogatása maradt, az ellenzék politikai kezdeményezéseitől az egyházak elhatárolódtak.<sup>15</sup> Jól kifejezte ezt például Cserháti József pécsi püspök pünkösdi vezércikke, amelyben üdvözölte a pártértekezlet nyomán kibontakozott, az egyházaknak több szabadságot ígérő folyamatot, és annak határozott egyházi támogatásáról értekezett: „Szocialista társadalmi és gazdasági rendszerünk mai nehézségeinek tudatában a vallásos emberek kettős felelősséggel tartoznak. Egyrészt: a szocialista építés eddig elért értékeinek birtokában jövőnket merjük továbbra is egy megtisztult szocialista közösség koncepcióira bízni.”<sup>16</sup> Mindezzel párhuzamba állíthatók Miklós Imre nyilatkozatai az év második feléből, amelyek a megkezdett út folytatását, kibontakozást és a változatlan rendszer jobbítását fejtegette. (Például egy alkalommal sokatmondóan így értékelt: „a magyar egyházpolitikában reformot – abban az értelemben, ahogy az ma általában megfogalmazódik – nem látok szükségesnek.”<sup>17</sup>)

<sup>13</sup> Ld. pl. többek között: Igazságügyi és Rendészeti Minisztérium. Központi Irattár. Az Igazságügyi Minisztérium Közjogi Főosztályának iratai. ad 70.015/1990. III.; Miklós Imre: Jelentés az MSzMP KB Társadalompolitikai Bizottságának a Politikai Bizottság 1983. február 15-i határozatának végrehajtásáról, az egyházpolitika helyzetéről és megújításának feladatairól. 1989. február 15. – Magyar Országos Levéltár (továbbiakban: MOL.) M-KS. (= Az MSzMP iratai.) 288. f.41/519. őe. (1989.03.01.); A Magyar Szocialista Munkáspárt országos értekezletének jegyzőkönyve, 1988. május 20-22. Bp., 1988. 253-273. p.

<sup>14</sup> Ld. pl. A *Hét* c. televíziós műsor 1988 augusztusi adásaiban elhangzott nyilatkozatokat, melyeket a *Reformátusok Lapja* 1988. augusztus 28-i száma tett közzé.

<sup>15</sup> A vonatkozó sajtóból ld. pl.: Az együttműködést magasabb szintre kell emelni. In: *Új Ember*, 1988. március 27. 1-2. p. stb.

<sup>16</sup> CSERHÁTI JÓZSEF: A különböző nyelveken beszélők egyetértése. In: *Új Ember*, 1988. június 12. 3. p.

<sup>17</sup> Növekszik-e a vallás befolyása Magyarországon? [Friss Róbert interjúi.] In: *Népszabadság*, 1988. július 9. 18-19. p.



E modellváltó korszak utolsó látványos megnyilvánulása az volt, amikor 1989 januárjában az állam a nyitás politikájának folyamatában nagyszabású párbeszédet tartott az egyházakkal.<sup>18</sup> A „kis lépésekkel” haladó állami egyházpolitika célkitűzéseit az egyházak is elfogadták, a nagyobb szabadságot, sérelmeik orvoslását (például az egyházi oktatás rendezését) továbbra is a fennálló keretek figyelembe vételével képzelték el. Mindeközben tovább folytak az új vallásügyi törvény előkészületei, megszülettek az első szövegváltozatok, és megkezdte munkáját egy ún. „kodifikációs bizottság” is.

## A RENDSZERVÁLTÁS EGYHÁZPOLITIKÁJA (1989. ÁPRILIS – 1990. MÁJUS)

Az államszocialista rendszer utolsó, modellváltási koncepciót megvalósítani hivatott időszaka Miklós Imre nyugdíjazásával és az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetésének eldöntésével végképp lezárult. Az 1988 novemberében megalakult, Németh Miklós vezette kormány az egyházpolitikában kezdettől a „nagyobb lépések” mellett új koncepció mentén kívánt politizálni.

A kormányátalakítást követően nem sokkal, még 1988 végén megszülethetett a döntés az ÁEH felszámolásáról.<sup>19</sup> Az erre vonatkozó terveket Pozsgay Imre és Kulcsár Kálmán is kiszivárogtatta az év végén, illetve 1989 elején. Miklós Imre felháborodottan tiltakozott az elképzelés ellen,<sup>20</sup> ami jól mutatja, hogy a modellváltást a régi rendszer reprezentánsai a politikai keretek és intézmények fenntartásával kívánták megvalósítani. Utóbbi több szabadságot, újabb „kis lépéseket” jelenthetett volna, de átfogó reformot semmiképpen.

Miklós Imre április 17-én írta meg nyugdíjazását kérő levelét, amelyet a kormány elfogadott és április 30-i hatállyal felmentette ÁEH-elnöki teendői alól. Ezzel lényegében egyidejűleg két további – szempontunkból kiemelkedően fontos – döntés is született. Egyrészt a miniszterelnök a parlamentben bejelentette az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetésének tervét június 30-i hatállyal, illetve május elején megtörtént a Németh-kormány átalakítása, új miniszterek – köztük Glatz Ferenc művelődésügyi miniszter – kinevezése is. Az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetését az ellenzéki pártok (MDF, SzDSz, FIDESz) ekkor már határozottan

<sup>18</sup> Az ülés anyagát ld. pl.: A lelkiismereti és vallásszabadság kérdései. Párbeszéd a magyar egyházak és vallásfelekezetek képviselőivel az MSZMP Politikai Főiskoláján 1989. január 28-án. Bp., 1989.

<sup>19</sup> Volt egyszer egy ÁEH... [Meszleny László interjúja Sarkadi Nagy Barnával.] In: *Igen*, 1992. augusztus 14. 20-21. p.

<sup>20</sup> Ld. erről: FAZEKAS CSABA: Dokumentumok Miklós Imre lemondásának történetéhez. In: *Egyháztörténeti Szemle*, 2004. 2. sz. 120-144. p.

követelték. Május-június hónapra az ÁEH vezetését Sarkadi Nagy Barna elnökhelyettes vette át, jelentősen megváltozott hatáskörrel és szereppel: lényegében a rendszerváltó folyamat fékezőjéből – saját hivatala felszámolása révén – annak egyik előkészítője lett.

Az ÁEH jogutód nélküli megszüntetése két szempontból is fontosnak bizonyult: egyrészt kifejezésre juttatta, hogy az egyházakat ellenőrző, ügyeiket „intéző” állami szervre a demokratikus átmenet folyamatában nincs szükség, a vallási közösségek szabadsága megteremtésének ez volt talán legfontosabb intézményi aspektusa. Másrészt pedig az ÁEH szimbólummá is vált: a totális állami ellenőrzés és befolyásolás jelképe, melyet az sem tudott elhalványítani, hogy utolsó korszakában egyre inkább az egyházakkal folytatott párbeszéd, majd a vallásügyi törvény előkészítése került működése középpontjába.

A május elején napvilágot látott kormányzati elképzelésekből egy minden tekintetben új szemléletű és szerkezetű állami egyházpolitika körvonalai rajzolódtak ki. (Még akkor is, ha a kormány kommunikációjában helyenként megmaradtak az ÁEH „történelmi szerepét” méltató elemek, illetve – nem kis vitákat, ellenzéki tiltakozásokat kiváltva – Miklós Imre nyugdíjazását magas állami kitüntetés is kísérte.<sup>21</sup>) Az új egyházpolitika iránt elkötelezett kormányzat egyrészt új szervezeti struktúra kiépítésével, másrészt ehhez új személyi feltételek megteremtésével kísérletezett. Németh Miklós miniszterelnök maga is mindent elkövetett, hogy – a politikai rendszerváltás előkészítésével és lefolytatásával párhuzamosan – egy minden tekintetben demokratikus állam-egyház modellt alakítson ki, a múlttal való leszámolás folyamatában különösen elkötelezettnek bizonyult az egyházakkal való jó kapcsolat kiépítése iránt. Kulcsár Kálmán igazságügyminiszter tárcája illetékességébe kerültek a vallásügyi törvény munkálatai, illetve az átmenettel kapcsolatos jogszabályi változások kidolgozásának folyamata. Kulcsár és munkatársai sokat tettek a demokratikus állam-egyház modell megteremtésével kapcsolatosan. A művelődési tárca élén pedig Glatz Ferenc már május elején meghirdette az egyházak működési feltételeit megteremtő, azok működését „menedzselő” egyházpolitikai elképzeléseit. A miniszterek mellett érdemes még megemlíteni a júliustól megváltozott funkcióban tevékenykedő Sarkadi Nagy Barna, a Minisztertanács Hivatalát vezető Raft Miklós, valamint az 1989 augusztusában hivatalba lépő Platthy Iván főosztályvezető személyét, elsősorban a kormányzati elképzelések formába öntésével, az egyházakkal való kapcsolattartás konkrét feladatainak végrehajtásával kapcsolatosan.

<sup>21</sup> Ld. pl. Kormányzóvivői tájékoztató. In: *Magyar Hírlap*, 1989. június 27. 3. p.; Miklós Imre kitüntetése. In: *MTI*. 1989. június 22. – [Magyar Távirati Iroda. Rendszerváltás és az MTI. – Online: <http://rendszervaltas.mti.hu>]; Kitüntetés Miklós Imrének? In: *Szabad Demokraták*, 1989. 7. sz. 30. p.

Az ÁEH megszüntetését érdekes módon az egyházak részéről fogadta a leginkább mérsékelt lelkesedés. A hirtelen jött szabadság mibenlétének megítélése, a további egyházpolitikával kapcsolatos bizonytalanság jellemezte az egyházfők nyilatkozatait. Az ellenzéki pártok – különösen az SzDSz –, valamint az egyházakhoz kötődő társadalmi csoportok pedig bizalmatlanul viszonyultak a kormányzat elképzeléseivel, rendszerint az ÁEH „átmentésének” szándékát rótták fel a Németh-kormányra. A kormányzat ugyanakkor felgyorsította a vallásügyi törvény előkészítését, egyre szélesebb körben igyekezett abba bevonni az egyházakat, a különböző társadalmi és politikai szervezeteket. Igazi demokratikus vitafolyamatot kívántak generálni, hogy széles társadalmi konszenzussal lehessen elfogadtatni a vallásügyi törvényt, ezzel párhuzamosan kiépíteni egy új típusú állam-egyház viszony intézményi feltételeit.

A rendszerváltó egyházpolitika tartalmát leginkább a kormány 1989. júniusi (5-én, 15-én és 26-án tartott) ülésein alakította ki. (Továbbiakban ezeknek részletesebb ismertetését, valamint az új egyházpolitikai intézményrendszer bemutatását tekintettük feladatunknak.)

A lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról készülő törvény alapelveiről szóló kormányhatározat tervezetét – Miklós Imre távozását követően – még az Állami Egyházügyi Hivatal dolgozta ki és küldte meg az Igazságügyi Minisztériumnak, mely a kabinet június 5-i ülése elé terjesztette.<sup>22</sup> Sarkadi Nagy Barna arról számolt be, hogy az előterjesztést széles körű egyeztetés előzte meg, tekintélyes társadalomtudósok mellett értelemszerűen az egyházak képviselői is véleményt nyilvánítottak, az ellenzéki pártok részéről az MDF és az SZDSZ támogatását is bírják. Sarkadi optimista volt, úgy vélte, akár két héten belül a törvényjavaslat véglegesített szövege is elkészülhet, egyes miniszterek (elsősorban Glatz) pedig pont a sietségtől óvtak. Kulcsár Kálmán jelezte, hogy erősek az ÁEH „átmentésével” kapcsolatos aggodalmak, a létrehozandó intézmények feladatainak pontos körülírását sürgette. A vitából úgy tűnik, a művelődési miniszter a törvényjavaslat ügyét a hosszabb távú egyházpolitikai koncepció (egyházigazgatási szervezet) kialakításának akarta alárendelni, s csak annak többé-kevésbé olajozott működése után, a következő év elején akarta terjeszteni a parlament elé a vallásügyi törvényt, már csak azért is, mert ez koncepcionális kérdéseket érintett. (Például az egyházi fenntartású oktatási intézményekkel stb. kapcsolatosan.) Németh Miklós miniszterelnök is óvatosságra intett, vállalva a hosszabb ideig tartó megalapozás következményeit, és a törvény-előkészítésben az egyházak fokozottabb bevonását szorgalmazta, az eredetileg törvényalkotási tervben meghatározott decemberi benyújtási időpontból viszont nem engedett. A kormányülésen Horn Gyula kül-

<sup>22</sup> MOL. XIX-A-83-a. (= A Minisztertanács üléseinek jegyzőkönyvei.) 797. dob. 944. sz. 14-18. p. (6. sz. napirend.); 278-286. p.

ügyminiszter a törvény nemzetközi összefüggéseire emlékeztetett, mind bel-, mind külpolitikai szempontból – kimondatlanul – a Vatikánnal való diplomáciai viszony helyreállításának fontosságára figyelmeztetett.<sup>23</sup> Az elsősorban az ÁEH-t követő helyzet tervezésével foglalkozó vita tapasztalatait Németh Miklós miniszterelnök összegezte, indítványának megfelelően született meg a „lelkiismereti és vallásszabadságról szóló törvény elveiről” szóló 1072/1989. (VI. 15.) MT. sz. határozat.<sup>24</sup>

Az alapelvek rögzítették a vallásszabadság jogának gyakorlásával kapcsolatos fontosabb elemeket, nyitva maradt azonban a kérdés a jövőbeli egyházigazgatási szervezettel kapcsolatosan, melyről a kormány június 15-i ülése hosszabban tárgyalt. Az igazságügyi és művelődési miniszter mellett Raft Miklós, a Minisztertanács Hivatalának elnöke jegyezte azt az előterjesztést, mely „az állami egyházügyi tevékenység, az ifjúság és a sport ügyei igazgatásának korszerűsítésével kapcsolatos intézkedésekről” címet viselte.<sup>25</sup> A kormány megállapíthatta, hogy az ÁEH megszüntetése nemcsak azért volt fontos, mert az intézmény az ateista elnyomó állam szimbólumának számított, hanem azért is, mert egyidejűleg egy demokratikus egyházpolitikai modell szervezeti kereteit és személyi feltételeit is meg kellett teremteni. Az említett előterjesztés nyíltan úgy fogalmazott, hogy az ÁEH-val együtt annak feladatai 90 %-ban megszűnnek, a megmaradó egyházigazgatási feladatok miniszteriális eljárásban (elsősorban a művelődési tárca keretei között) megoldhatók. Az anyag Glatz és Raft előterjesztésében került a kormány elé.<sup>26</sup> Utóbbi a kérdés sürgős tárgyalását javasolta, mondván, eredetileg csak később (júliusban) foglalkoztak volna vele, de az ÁEH megszüntetése – törvényerejű rendeletek alkotása folytán – az Elnöki Tanács hatásköre, márpedig az nem ülésezik ebben az időszakban. Glatz úgy fogalmazott, nem egyszerű átszervezésről, hanem politikai kérdéstről van szó, hiszen a demokratizálás jegyében az állam sokféle feladattól visszavonul. (Ide tartoznak az egyházügyek is.) Rámutatott továbbá, hogy az egyházigazgatás átalakításában nem személyes szempontok vezérlik, hanem egy egészen más, demokratikus állam-egyház viszony koncepciójára való átállás elméleti igénye. A kormány ülésén Sarkadi Nagy Barna is messzemenően osztotta az ÁEH megszüntetésével kapcsolatos terveket, sőt ő hívta fel a figyelmet arra, hogy az eredeti előterjesztés címében szereplő „állami egyházügyi tevékenység” illetve az „igazgatás” szavak használata is kerülendő, annak a kornak a hangulatát idézik, amelytől épp szabadulni akarnak. Üdvözölte, hogy a hatósági feladatok minimálisakká válnak, az egyházi tisztségekhez való állami hozzájárulás pedig megszűnik. Németh Miklós az elméleti vitát teljesen gyakorlati sikra terelte (nem

<sup>23</sup> A Vatikán küldöttsége május végén – június elején tárgyalt Budapesten, ld. erről: A Szentcsék küldöttsége Magyarországon. In: *Magyar Nemzet*, 1989. június 6. 3. p.

<sup>24</sup> MOL. A-83-a. 797. dob. 944. sz. 272-277. p.; ill. TRHGy. 1989. II. 1030-1032. p.

<sup>25</sup> MOL. A-83-a. 798. dob. 945. sz. 321-324. p.

<sup>26</sup> MOL. A-83-a. 798. dob. 945. sz. 32-35. p. (9. napirendi pont.)

is nyitva különösebb vitát az ÁEH megszüntetésének ténye felett), és az átmenet lebonyolításának konkrét feladataira koncentrált, vállalva a konfliktusokat is. (Például a megszüntetendő hivatalok apparátusával, szakszervezettel stb.) A következetes végrehajtás szükségességét a többi kormánytag is osztotta.

Lényegi vita nélkül elfogadták és az Elnöki Tanács elé terjesztették az ÁEH megszüntetését, valamint az egyházi tisztségek előzetes állami engedélyezését eltörlő indítványt. Az egyházügyekkel kapcsolatos személyi kérdésekről a kormányülésen nem sok vita folyt. Az ÁEH megszüntetése kapcsán tényként kezelték a két elnökhelyettes (Sarkadi Nagy és Bugár Péter) „érdemeik elismerése mellett” történő felmentését.<sup>27</sup> Az ülésen kiderült, hogy Glatz szorgalmazta: a Minisztertanács mellett július 1-től működő Egyházpolitikai Titkárság vezetője Sarkadi Nagy Barna legyen. A művelődési miniszter úgy fogalmazott, hogy tárcájához senki nem fog átkerülni az ÁEH-tól, mert velük szemben bizalmatlanok az egyháziak. (Azt azonban szó nélkül hagyta, hogy Sarkadi Nagy nem egy miniszteri tárcához, hanem a miniszterelnök közvetlen környezetébe került az Egyházpolitikai Titkárság vezetőjeként, miniszterhelyettesi rangban. Sarkadi Nagy kinevezését így feltételezhetően Németh Miklósnak köszönhette, akinek bizalmát ÁEH-elnökhelyettesként reformpárti hozzáállással alapozott illetve július 1. után új funkciójában is a kormányt támogató, az egyházakkal együttműködést kereső tevékenységével hálált meg.<sup>28</sup>) Érdekes, hogy Raft Miklós szintén június 12-i dátummal készítette el előterjesztését Sarkadi Nagy és Bugár felmentéséről, amelyben indokként az „Állami Egyházügyi Hivatal megszűnését” nevesítette<sup>29</sup> – holott arra akkor még nem került sor, épp e tervszöveggel egyidejűleg vitatták meg, és arról még az Elnöki Tanács törvényerejű rendelete nem született meg.

Az Elnöki Tanács június 26-án, a következő kormányúléssel egyidejűleg hozta meg döntését az ÁEH feloszlításáról, teljes egészében átültette törvényerejű rendeletébe a kormány által javasolt szöveget.<sup>30</sup> A rendelkezés megsemmisítette az ÁEH felállításáról szóló 1959/25. tvr.-t, valamint – a nem magyar joghatóság alá tartozó egyházi vezetők kinevezése kivételével – megszüntette az egyes egyházi állások betöltéséhez szükséges előzetes állami hozzájárulást rögzítő 1957/22. tvr.-t.

<sup>27</sup> 1077/1989. (VI. 22.) MT. határozat „az Állami Egyházügyi Hivatal általános elnökhelyettesének és elnökhelyettesének felmentéséről”. TRHGy. 1989. II. 1032. p.

<sup>28</sup> Utóbbiról a következő kormányülés határozott. 1088/1989. (VI. 30.) MT. határozat „miniszterhelyettes kinevezéséről”. TRHGy. 1989. II. 1033. p. Ez egyben tartalmazza Sarkadi Nagynak az Egyházpolitikai Titkárság vezetésével való megbízását is.

<sup>29</sup> MOL. A-83-a. 798. dob. 945. sz. 503-504. p. Az 1077/1989. (VI. 22.) MT. határozat szövege végül az ÁEH megszűnésére való hivatkozást már nem tartalmazta, és nem is közölt indoklást a két vezető felmentéséről.

<sup>30</sup> 1989/14. tvr. „egyes egyházi állások betöltéséhez szükséges állami hozzájárulásról és az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetéséről”. MOL. A-83-a. 798. dob. 945. sz. 310-311. p.; TRHGy. 1989. I. 434. p.; BALOGH-GERGELY, 2005. 1222-1223. p.

(A külföldi joghatóság alá tartozó egyházi személyek – elsősorban értelemszerűen a római és görög katolikus egyház püspökei – esetén az „illetékes külföldi szervvel” való külön megállapodásba, az Elnöki Tanács hatáskörébe utalta a hozzájárulás megadását.) Emellett fontos megemlíteni a rendelet 3. §-át is, mely – Németh és munkatársai szándékainak megfelelően – felhatalmazta a kormányt arra, hogy a vallásgyakorlással összefüggő, jogszabályban meghatározott állami feladatok ellátásának szervezeti és működési kereteit meghatározza. A nyilvánosságra került, a magyarországi egyházak, vallásfelekezetek számára korszakhatárt jelentő rendelet szövege mellett érdemes felidézni a kormány júniusi szándékait világosan összefoglaló indoklást: „A közelmúlt kül- és belpolitikai eseményei, a társadalmi pluralizmus egyre erőteljesebben artikulálódó igényei, a nyílt politizálási törekvések szükségessé teszik az állami egyházpolitika, s ezen belül az állami egyházigazgatási tevékenység felülvizsgálatát, s a megváltozott politikai helyzettel összhangot teremtő szervezeti és tartalmi reformját. Az egyházakkal kapcsolatos jövőbeni állami befolyásolás szervezeti kereteinek meghatározásánál abból kell kiindulni, hogy a politikai intézményrendszer átalakítása részeként szükségszerűen vetődik fel az állami egyházügyi tevékenység teljes reformja. Ennek eredményeként meg kell teremteni az állami egyházpolitika nyilvánosságát.”<sup>31</sup> Az indoklás hangsúlyozza továbbá az állam és az egyházak kölcsönös érdekazonosságon alapuló párbeszédének fontosságát, a szükséges állami adminisztráció minimalizálását, az egyházi állások betöltésével (mint az állami befolyásolás legjelentősebb területével) kapcsolatos jogosítványok lényegi megszüntetését. Az indoklás így folytatta: „A személyi kérdésekben tervezett változások intézményesítése esetén, továbbá az egyházügyi igazgatás általános korszerűsítése következtében indokoltá válik az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetése.” A mondat első fele különösen éles fényt vet az elmúlt hetek folyamataira, hiszen egyértelműen utal arra, hogy az ÁEH-t szimbolizáló Miklós Imre menesztése következtében nyílt meg a lehetőség egy átfogó intézményi reform kivitelezésére.

A kormányzat kommunikációjában június közepétől a legnagyobb szerepet az ÁEH jogutód nélküli megszüntetésének, a hatósági jogkörök felszámolásának, a megmaradó jogosítványok művelődési tárca általi átvételének, valamint a tervezett kormányzati szervek konzultatív, az állam és az egyházak párbeszédét megtestesítő jellege került. A kormány június 26-i ülése már részletesebben foglalkozhatott a korábban többször bejelentett szervezeti változtatások formába öntésével. A jogszabályokat előkészítő Raft Miklós ismét abból indult ki, hogy a kormány javaslatára az ÁEH bizonyosan meg fog szűnni, ezért már június 21-i dátummal megszövegezte az Elnöki Tanács támogató döntését feltételező helyzetre kialakí-

<sup>31</sup> MOL. A-83-a. 798. dob. 945. sz. 313-314. p.

tott, átmenetinek tekintett rendszabályokat, a vonatkozó szervezési feladatokat.<sup>32</sup> Megerősítette, hogy a feladatok zömét a művelődési tárcához kell rendelni, elvi alapvetésként pedig leszögezte: „A jövőben a kormány és a különböző egyházak, felekezetek, vallási közösségek kapcsolatának a mellérendeltségen, a párbeszédén és a kölcsönös együttműködésen kell alapulnia. A kormány egyházpolitikai elképzeléseinek kialakításában figyelembe kívánja venni az érintettek véleményét. Ezért a lelkiismereti és vallásszabadság gyakorlásával összefüggő kérdések megvitatására, véleményezésére, a kormány tanácsadó szerveként a Minisztertanács elnökének vezetésével Országos Vallásügyi Tanács létesül.” Raft beszámolt arról is, hogy az Elnöki Tanácsban semmilyen vita nem bontakozott ki az előterjesztésről, egyszerűen elfogadták.<sup>33</sup>

A jövődő egyházigazgatási struktúráról, a kormány egyházpolitikai stratégiájáról is június 26-án születtek végleges döntések. Lényegében a hetek óta felmerülő terveket öntötték formába, változtatás nélkül elfogadva Raft Miklós vonatkozó – Glatzcal és Kulcsárral egyeztetett – előterjesztéseit. Raft koncepciója szerint a közvetlen feladatot a Művelődési Minisztérium feladatkörének pontos definiálása jelentette, amely megkönnyíti (sőt, egyáltalán lehetővé teszi) az átmenetet.

Ennek megfelelően alkotta meg a kormány „az Országos Vallásügyi Tanácsról” illetve az „egyes szervezeti és átmeneti intézkedésekről” szóló 1092/1989. (VI. 30.) MT. illetve 1093/1989. (VI. 30.) MT. számú határozatait.<sup>34</sup> Előbbi már bevezetésében is a tanács döntés-előkészítő, tanácsadó szerepét hangsúlyozza minden olyan kérdésben, mely a lelkiismereti és vallásszabadság érvényesülését, „az állam és a magyarországi egyházak közötti kapcsolatokkal összefüggő kérdések” megtárgyalását, „különösen a nagy jelentőségű kormányzati döntések” meghozatalát célozza. E pontokban lényegében egy egyházi vitafórum kereteinek kialakítása fejeződött ki, amellyel a kormány célja nem lehetett más, mint az érdekeltekkel való külön-külön egyeztetés helyett egyidejűleg megvitatni a folyamatosan felmerülő kérdéseket, továbbá demonstrálta a kormány szándékait az egyházakkal való partneri viszonyra, a vallásszabadság biztosítására vonatkozóan. A kormányhatározat rögzítette a tanács elnökének személyét (a mindenkori kormányfó), elnökhelyettesét (a művelődési minisztert), titkárát (az Egyházpolitikai Titkárság vezetőjét), tagjai közül pedig az állam részéről a társadalompolitikai feladatokat ellátó államminisztert, továbbá kimondta, hogy tevékenységébe bekapcsolódhat valamennyi – „a tanács munkájában részt venni kívánó” – magyarországi egyház, felekezet, vallási közösség egy-egy képviselője. A titkársági feladatokat a rendelet

<sup>32</sup> MOL. A-83-a. 799. dob. 946. sz. I. köt. 269-272. p.

<sup>33</sup> MOL. A-83-a. 799. dob. 946. sz. I. köt. 30-34. p.

<sup>34</sup> MOL. A-83-a. 799. dob. 946. sz. I. köt. 259-262. p.; TRHGy. 1989. II. 1035-1036. p.; előbbit ld. még: BALOGH-GERGELY, 2005. 1224-1225. p.

értelmében az Egyházpolitikai Titkárságnak kellett ellátnia. Az újonnan felállított szervek közül a Művelődési Minisztérium Egyházi Főosztálya augusztus 1-én kezdte meg munkáját.

Tény, hogy abban a légkörben, amelyben évtizedekig minden egyházügyekkel kapcsolatos feladatot az Állami Egyházügyi Hivatal oldott meg, bizonytalanságot sugallt a Művelődési Minisztérium, a Minisztertanács Egyházpolitikai Titkársága illetve az Országos Vallásügyi Tanács hármas intézményrendszere. Ebből – szórványos értetlenség mellett – összességében mégsem keletkezett komolyabb, a működőképességet veszélyeztető feszültség, ugyanis az igazgatási széttagoltság párosult az állam szerepvállalásának alapvető irányváltásával, másrészt az egyházak szabad működésének egyre inkább kézzel fogható tapasztalataival, összességében pedig a három szervezetet a kormány összehangolt egyházpolitikája egységbe fogta. Ezt az egységet pedig – a minisztertanács szándéka szerint – a vallásügyi törvény megalkotása, pontosabban az arra irányuló kormányzati törekvés és előkészítő munka juttatta kifejezésre. Nem véletlen, hogy a június 26-i kormányülésen elfogadott munkaterv előírta, hogy novemberre készüljön el a lelkiismereti és vallásszabadságról szóló törvény tervezete.<sup>35</sup>

E három pilléren álló intézményrendszer mindössze 10 hónapig működött. (Értékelésekor vegyük figyelembe, hogy egyébként is igen mozgalmas időszakra van szó, hiszen ekkor került sor az alkotmány módosítására, a „négyigenes népszavazásra”, a köztársaság kikiáltására, az első szabad választásokat megelőző pártpolitikai eseményekre, nem is beszélve a kelet-európai rendszerváltásokról, világpolitikai átrendeződésről stb.) 1990 tavaszán az Antall-kormány első intézkedései közé tartozott az Országos Vallásügyi Tanács és az Egyházpolitikai Titkárság megszüntetése.<sup>36</sup> A művelődési tárca Egyházi Főosztálya azonban a rendszerváltást követően is folytatta tevékenységét és az Antall-kabinet idején az egyházakkal való kapcsolattartás egyik legfontosabb hivatali szerve lett.

Nézzük meg röviden, miben állt az egyes intézmények tevékenysége. A Minisztertanács Egyházpolitikai Titkársága lényegében a kormányfő mellett álló egyházügyi tanácsadó szervként működött. A gyakorlatban legfontosabb feladata az Apostoli Szentszékkal való diplomáciai kapcsolatok helyreállítását célozta. A kormány szeptemberi kezdeményezését pozitívan fogadták a Vatikánban, majd november végén Sarkadi Nagy Barna vezette magyar tárgyalódelegáció utazott Rómába, amit Francesco Colasuonno rendkívüli meghatalmazású nuncius decemberi magyarországi látogatása követett. Utóbbi kapcsán már nem volt kérdéses, hogy

<sup>35</sup> MOL. A-83-a. 799. dob. 946. sz. I. köt. 292. p.

<sup>36</sup> Ld. pl. 1087/1990. (V.21.) MT. sz. rendelet „A Minisztertanács Egyházpolitikai Titkársága vezetőjének felmentéséről”. TRHGy. 1990. II. 1647. p.; 1108/1990. (VI.13.) MT. sz. rendelet „egyes testületek megszüntetéséről”. TRHGy. 1990. II. 1649. p.



helyreállnak a kapcsolatok, ennek útjában már csak a vallásügyi törvény elfogadása állott.<sup>37</sup> Ezt követően 1990. február 9-én írták alá az erről szóló megállapodást, mely április 23-án került kihirdetésre.<sup>38</sup> Az Egyházpolitikai Titkárság ezen kívül egyfajta koordinációs tevékenységet látott el a különböző kormányzervek és az egyházak között, szervezte az Országos Vallásügyi Tanács üléseit stb. Utóbbira egyébként három alkalommal került sor: 1989. október 20-án, december 15-én és 1990. március 20-án. A fennmaradt emlékeztetők<sup>39</sup> tanúsága szerint ezek valódi vitafórumként működtek. Az alakuló ülésen Németh Miklós nagy lélegzetvételű beszédet tartott az állam-egyház kapcsolatokról, nyilvánosan megkövetve a vallásfelekezeteket az államszocialista rendszer egyházakkal szembeni bűneiért. A tanács első két ülésén a vallásügyi törvény szövegének véglegesítése alkotta a legfontosabb napirendet, emellett számos (elsősorban az egyházak ingatlanrendezésével kapcsolatos) jogszabály vitájára is sor került, az egyházak jelentőségét mutatja, hogy a – később egyébként a parlament által már el nem fogadott – sajtótörvény tervezetét is ezen a fórumon mutatta be először a kabinet. Az Országos Vallásügyi Tanács utolsó ülése egyébként már az egyházak és a kormányzat közötti nézeteltérések felszínre kerülésének helyszíne is lett, egyes katolikus püspökök a korábbi kompromisszumkészség helyett az egyházak gyorsabb ütemű közéleti pozicionálását szorgalmazták. Mindez azért is érdekes, mert a történelmi egyházak a rendszerváltás politikai folyamatában – más kelet-európai országoktól eltérően – nem vettek részt, a demokratizálódó közélettel és a pártokkal való kapcsolatfelvételükre is csak viszonylag későn, 1989 őszétől került sor. (Összességében az egyházak a rendszerváltás folyamatában inkább „társutasok”, és nem kezdeményezők voltak, utóbbi szerepet egyértelműen az egyházpolitika átalakításában, demokratizálásában is a kormányváltásig a Németh-kabinet játszotta.)

A Művelődési Minisztérium Egyházi Főosztálya számos, egyházakkal kapcsolatos ügyben intézkedett, igyekezett koordináló, a felmerülő problémás ügyek megoldását elősegítő álláspontokat megfogalmazni. Tevékenységének két legfontosabb területe az ÁEH megszűnését követően megalakulni kívánó vallásfelekezetek, szerzetesrendek nyilvántartásba vétele illetve az egyházak által visszaigényelt ingatlanok ügyeinek megválaszolása volt.<sup>40</sup> Ezen kívül számos egyéb megkeresés is befutott Platthy Ivánhoz a hitoktatás és iskolafenntartás kérdésétől a költségvetési

<sup>37</sup> A vonatkozó sajtócikkekből ld. pl.: A magyar-vatikáni diplomáciai kapcsolatok helyreállításának nincs semmi akadály. In: *Magyar Hírlap*, 1989. november 24. 4. p.; Jövőre: diplomáciai kapcsolatok. [Interjú Francesco Colasuonnoval.] In: *Magyar Hírlap*, 1989. december 16. 3. p. stb.

<sup>38</sup> Ld. pl.: BALOGH-GERGELY, 2005. 1232-1233. p.

<sup>39</sup> Kiadásukra ld.: FAZEKAS, 2010.

<sup>40</sup> Ld. pl.: Nem sértik az egyházak belső szabadságát. [Hámori Andrea interjúja Platthy Ivánnal.] In: *Esti Hírlap*, 1990. január 23. 4. p.

támogatáson át egyházi személyek és intézmények egyedi kéréseinek intézéséig. A főosztályvezető és munkatársai (köztük 1990 elejétől egyházi képviselők is) mindent elkövettek, hogy jogilag rendezett körülmények között, az egyházak partnereként nyugtassák meg az ingatlanigényekkel fellépő (korábbi épületeket egyre nagyobb számban visszaigénylő) egyházi vezetőket, vallási közösségeket.

Emellett ki kell emelni az Igazságügyi Minisztériumban folyó jogszabályalkotó tevékenységet, melynek motorja a továbbiakban is Kulcsár Kálmán volt. A legfontosabbnak ezek sorában a parlament által 1990. január 24-én elfogadott, „a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról” szóló 1990/4. tc. megalkotása bizonyult.<sup>41</sup> A később sokat vitatott törvény alapvetően a vallásszabadság jogának gyakorlásából, e jog alkotmányos garanciáinak megteremtéséből, az egyházak autonómiájának megteremtéséből és törvény előtti egyenlőségének elvéből indult ki.<sup>42</sup> (Legtöbb vitát azzal váltotta ki, hogy egyház létrehozásának alapfeltételül száz természetes személy támogatását írta elő – érdemes megjegyezni, hogy e létszámkorlát a végszavazás előtti utolsó pillanatig 10 fő volt.) Emellett a minisztérium számos törvénymódosítással,<sup>43</sup> illetve rendeletalkotással<sup>44</sup> igyekezett az egyházak életét megkönnyíteni, a demokratikus társadalomba való zökkenőmentes beilleszkedésüket segíteni. A tárcának már egyszerűen nem maradt ideje az egyházfinanszírozás és ingatlanrendezés kérdésének törvényi rendezésére (a vonatkozó tervezetek azért elkészültek), és sokat foglalkoztak olyan, később szintén nem szabályozott kérdésekkel, mint például az egyházak parlamenti képviselete. Glatz és Kulcsár minisztereknek 1990 elején számos alkalommal kellett a kormány egyházpolitikáját a parlamentbe ekkor bekerült ellenzéki képviselők interpellációival szemben is védenie.

A rendszerváltó állam egyházpolitikájáról fentiek legfeljebb pillanatfelvételeknek tekinthetők, a részletek monografikus feldolgozását további feladatnak tekintjük. Annyi azonban megállapítható, hogy e rövid időszak egyházpolitikája nemcsak önmagában hordoz tanulságokat – a rendszerváltás korának általános jellemzéséhez is fontos adalékokat nyújt.

<sup>41</sup> TRHGy. 1990. I. 5-11. p.

<sup>42</sup> Egykorú méltatására ld. pl.: MÉSZÁROS ISTVÁN: Törvény a vallásszabadságról – és akiknek nem tetszik. In: *Beszélő*, 1990. február 12. 12-13. p.

<sup>43</sup> 1990/23. tc. „Az oktatásról szóló 1985. évi I. törvény módosításáról”. TRHGy. 1989. I. 87-97. p.; 1990/24. tc. „A Magyar Köztársaság 1990. évi állami költségvetéséről szóló 1989. évi L. törvény módosítására”. TRHGy. 1989. I. 97. p.

<sup>44</sup> 8/1990. (IV. 27.) IM. „A fogvatartottak vallásgyakorlásáról”. TRHGy. 1990. I. 1059. p.; 76/1990. (IV.25.) MT. rendelet „Az egyházak gazdálkodásának egyes kérdéseiről”. TRHGy. 1990. I. 560. p.; 11/1990. (VI.13.) IM. rendelet „Az egyházak nyilvántartásának ügyviteli szabályairól”. TRHGy. 1990. I. 1059. p.

---

# FORRÁS

---



# „ÍRD RÁ SZAMÁRVÉRREL!”

Egy Kr. u. 4. századi varázspapirusz (PGM 36.)

NÉMETH GYÖRGY

## BEVEZETÉS<sup>1</sup>

Az Oslóban őrzött, tizenkét hasázból (valamint a hátlapjára írt tizenharmadikból) álló varázspapiruszt a kiváló norvég filológus, Samson Eitrem vásárolta meg 1920-ban az egyiptomi Fajúmban.<sup>2</sup> Az eladó szerint a közeli Batn-Haritban találták. A kézírás alapján a Kr. u. 4. század első felére datálható, 244 x 24,3 cm nagyságú papirusz tartalma alapján aligha gondolnánk, hogy az a kereszténység államvallássá válásának időszakában készült. A másoló több, eltérő forrásból vette a varázslatokat, ami abból is látszik, hogy az egyes bűbajok szövegállapota rendkívül eltérő. A VIII. és XII. hasáb szövegeinek állapota a legrosszabb, míg máshol kifejezetten jónak tekinthető.

A varázsló érdeklődési köre nem volt különösebben kiterjedt. Leginkább – talán személyes okoknál fogva, vagy a megrendelők érdeklődése miatt – a szerelmi kényszervarázslatok érdekelték, amelyekből hetet gyűjtött össze. Ezek arra irányultak, hogy a szeretett nő (vagy férfi) lángoló szerelemre lobbanjon a varázslat alkalmazója iránt.<sup>3</sup> Ebből a típusból hetet sorakoztatott fel a mágus, köztük olyan különleges eljárást, mint amit a szemérem kulcsa cím alatt olvasunk (284. sortól). Ez azért is nagyon jelentős szöveg, mert ennek alapján tudjuk értelmezni a Kr. u. 2. századtól egyre gyakoribb mágikus gemmatípust, amely egy anyaméhet ábrázol, a méhszáj-

<sup>1</sup> A tanulmány és a fordítás a K 81332 számú OTKA program támogatásával készült (Párhuzamos kutatások az antik mágia köréből).

<sup>2</sup> Első kiadása: Eitrem, S.: *Papyri Osloenses I.*, Oslo, 1925. Némileg módosított szöveggel és német fordítással kiegészítve jelent meg az alábbi gyűjtemény második kötetében: Preisendanz, Karl: *Papyri Graecae Magicae* (PGM), Teubner, Stuttgart, 1974, XXXVI. papirusz. A fordításnál figyelembe vettük Hans Dieter Betz fordításkötetének javaslatait is, vö. Betz, H. D., *The Greek magical papyri in translation*, Chicago, 1996. Külön öröm számomra, hogy jelezhessem, e folyóirat első számában ugyanennek a szemináriumnak a résztvevői jelentettek meg egy varázspapiruszt, és a fordítók személye – részben – azonos a mostani fordítás résztvevőivel: Bajnok Dániel – Pataricza Dóra – Ruzsa Kata: Jóslatok és varázslatok a Kr. u. 3. századból. Egy mágikus papirusz fordítása. *Vallástudományi Szemle*, 1, 2005/1, 45–74.

<sup>3</sup> Létezett homoszexuális szerelmi mágia is, vö. Németh György: Létezett-e antik homoszexuális mágia? *Kultúra és közösség*, 11, 2007/4, 9–11; Németh György: Gorgonia és a fürdős asszony. In: *Emlékkönyv a 80 éves Tegye Imre tiszteletére*. Debrecen, 2010. megjelenés alatt.

nál egy kulccsal. A vésett követ viselő nő ennek segítségével tudta szabályozni a menstruációs ciklusát, és azt is elérhette, hogy megfogadjon, ha akar, ha pedig nem akar, ne essen teherbe. Ehhez rituálisan be kellett zárnia a méhszájat.

A kifejezetten fogamzásgátlást ígérő varázslat (322. sortól) széles körben ismert lehetett, ezért hivatkozik rá – természetesen elítélőleg – a Kr. u. 2. század jelentős orvosszerzője, az ephesosi Sóranos (I. 63.): „Vannak, akik, úgy gondolva, hogy sokra mennek az *antipatheia* elvével,<sup>4</sup> amuletteket használnak, amelyeket öszvérek méhéből, azok fülzsírjából, és más hasonló dolgokból készítenek, holott ezek védő hatása tévesnek tűnik.”<sup>5</sup>

Három haragmérésklő és népszerűségi szerző varázslat mellett két bűbajt feloldó varázslattal is találkozunk a gyűjteményben. Az ajtónyitó varázslatot a papirusz első kiadója, Samson Eitrem szintén szerelmi célúnak tekintette, vagyis szerinte arra szolgált, hogy a szerelmes akár erőszakkal is behatolhasson szíve választottjához.<sup>6</sup> Persze egy titokban kinyitott ajtón másféle szándékkal is be lehet osonni.

Fordításunk nem tudja érzékeltetni a varázslatok minden technikai eszközét. A papiruszon öt rajzot is láthatunk, és a figurákat varázsigék valamint ún. karakterek veszik körül. A karakter olyan betűhöz hasonló mágikus jel, aminek nincs hangértéke, sőt, olykor egyenesen démonként szólítják meg a karaktereket, és könyörögnek hozzájuk. A rajzocskák isteneket és démonokat ábrázolnak. Az első rajzon az Osirist meggyilkoló Séth isten látható (11. sor). Az ábrázolás nagyon hasonlít egy Észak-Afrikában, a tunéziai Hammam-Lifben talált ólom átoktábla rajzára.<sup>7</sup> A második rajzon (50. sor) egy az arcát a mellén viselő ún. *stéthokephalos* láthatunk. A harmadik rajz kakasfejű démont ábrázol, jobbában korbáccsal, baljában egy apró női figurával (85. sor). negyedik rajz démona jobbában ostort, baljában pedig egy kis figurát tart. Mellette két oldalt betűháromszögek fogyasztanak el egy-egy varázsigét úgy, hogy a szóból mindig elhagynak egy betűt (ún. Schwindeschema, 115. sortól). Az ötödik rajz démona baljával egy emberfejet markol (185. sor). A hatodik rajzon egy valószínűleg női démon baljában a hajánál fogva tart egy női figurát (241. sor).

Az oslói papirusz tehát egy meglehetősen terjedelmes receptgyűjtemény, amit úgy szándékoztak használni, mint mi a szakácskönyveket. Éppen ezért nem sze-

<sup>4</sup> A mágikus eljárások egyik alapeleme a *sympatheia* és az *antipatheia* elve. A *sympatheia* a hasonlóságon alapuló gyógyító vagy varázseljárás, pl. ha a sebet annak a fegyvernek az odaérintésével gyógyítják, amely azt ütötte. Az *antipatheia* ennek az ellentéte, vagyis a gyógyhatást a baj ellentétének felhasználásával érik el. Vö. Gradvohl Edina: *Sóranos*. Budapest, 2006, 142.

<sup>5</sup> Fordította Gradvohl Edina.

<sup>6</sup> Eitrem 1925, 31.

<sup>7</sup> Audollent, A.: Deux nouvelles defixiones de Tunisie. *Bulletin archéologique*, 1910, 137–148. Vö. kül. a XXVIII. táblával.

repel rajta a „célszemély” neve, hanem ehelyett a szöveg férfi esetében a *ho deina*, nő esetében a *hé deina* fordulatot használja. Mivel a magyar nyelvben nincsenek grammatikai nemek, mi a kromoszómákhoz hasonlóan XX-el jelöltük a nőt (*hé deina*), és XY-nal a férfit. A varázsigéket és varázsneveket csupa nagybetűvel szedtük.

A fordítás egy mágikus szövegolvasási szemináriumon készült az ELTE Ókortörténeti Tanszékén. Az egyes szakaszokat rajtam kívül különböző hallgatók fordították le, de az órán minden szakaszt megvitattunk, és közös megoldásokra jutottunk. Így az egész fordítást mindannyiunk közös munkájának tekinthetjük, a fordítók felsorolásánál azonban megadom a kinek-kinek eredetileg jutott szakaszokat.

#### A Papyri Graecae Magicae 36. fordítása

Fordította: Németh György (1–69), Bajnok Dániel (69–155), Németh György (156–161), Kilián Zsolt (162–204), Boreczky Katalin (204–273), Ruzsa Kata (274–282), Németh György (283–294), Ruzsa Kata (295–320), Gradwohl Edina (320–332), Pataricza Dóra (333–371).

Col. I. 1. **Megkötő varázslat**, minden esetben hatásos. Végy egy ólomlapocskát, amit hidegen kalapáltak laposra, karcold rá egy bronztüvel az alábbi lényt és a neveket, és tedd le XX közelében: Gyere Typhón, aki a *felső kapun* ülsz,<sup>8</sup> 5. IÓ ERBÉTH, aki lemészároltad saját testvéredet, IÓ PAKERBÉTH, IÓ BOLCHOSÉTH, IÓ APOMPS, IÓ SESENRO, IÓ BIMAT, IAKUMBIAI, ABERRAMENTHÓU LERTHEXANAX, ETHRELUOÓTH MEMAREBA, Séthé, BOLKOL, reszkess rettenthetetlen fiadtól.

10.	ZAGURÉ (Séth rajza)	IABERRAMENTHÓ ULERTHEXANAX	
IÓ ERBÉTH	Séth	ETHRELUÓTH NE-	
IÓ PAKERBÉTH	BRAK	MAREBA	
IÓ BOLCHOSÉTH		Séthé	
IÓ APOMPS	I	BOL KOL rettenthetetlen	
IÓ SESERÓ A SÉTH, Séth, Séth	Ó	Séth, Séth Séth	fiadtól
IÓ BIMAT	E É RTH B		reszkess
20.	Irós		
IÓ IAKUMBIAI	ÓBBÉ		
IÓ PATATHNAX	PÉÓTH		

<sup>8</sup> Nehezen értelmezhető fordulat.

		ATHL IÓ	
		K CH IÉ	
		E I O	
		Séth, Séth	
		Séth, Séth	
	B	Séth, Séth	
	R	Séth	
30.	A	BRAK, BRAK	B
	K	BRAK, BRAK	R
		BRAK, BRAK	A
		BRAK	K
		IÓ PAKERBÉTH	

Col. II. 35. **Haragmérséklő és kedvező döntést hozó, győzelemre vivő varázslat**, különösen bírósági ügyekben. Még királyok ellen is hatásos, nincsen nála jobb. Végy egy ezüst lapocskát, karcold rá bronz tüllel az alábbi 40. lény rajzát és a neveket és hordd alsóruhádban, és győzni fogsz. Ezek a felírandó nevek: IAÓ, SABAÓTH, ADÓNAI, ELÓAI, ABRASAX, ABLANATHANALBA, AKRAMMACHAMARI, PEPHTHAPHÓZA, PHNEBENNUNI, fenséges angyalok, adjatok nekem, 45. XY-nak, akit XX szült, győzelmet, támogatást, hírnevet és szerencsét minden férfival szemben, és minden asszonnyal szemben, különösen XY-nal szemben, akit XX szült, örökké és minden időben. Teljesítsd!

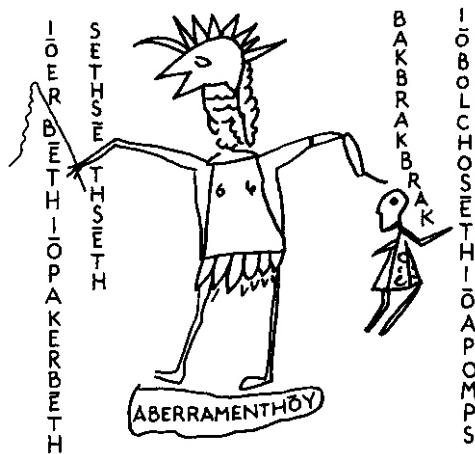
		IAÓ	
50.	A		D
	R	(rajz: arcát a mellén viselő démon)	A
	I		B
	A		A
	D		E
	Ó		I
	B		TH
	A		A
	D		O
	Ó		R
60.	Z		E
	E		TH
	I		E
	R		I
	A	ZAGURÉ	A
	ARIOBADOZEIRAD ABAITHA ERUCHI		I



LÉIÉLICHYORE ARIOBATHA DARIZO  
DABOIRA

É  
A

Col. III. **69. Szerelmi kényszervarázslat**, a legjobb vágykeltő, nincsen nála jobb. **70.** Férfiakat vezet az asszonyokhoz, asszonyokat a férfiakhoz, és hatására a szüzek sietve elhagyják otthonukat. Fogj egy üres papiruszt, írd rá számárvérrel az alábbi neveket és [rajzold rá] a lényt, és a megkívánt asszonytól tegyél bele varázseszéköt, dörzsöld be a lapocskát ecetes, folyékony gumival, **75.** tapaszd a fürdő száraz csarnokának falára, és meg fogsz lepődni. Vigyázz magadra, nehogy téged érjen a hatása. Ezeket kell felírni: Gyere Typhón, aki a *felső kapun* ülsz.<sup>9</sup> IÓ ERBÉTH, IÓ PAKERBÉTH, IÓ BALCHOSÉTH, IÓ APOMPS, IÓ SESENRO, IÓ BIMAT, IAKOUMBIAI, ABERRAMENTHÓ, **80.** OULERTHEXANAX, ETHRELYOÓTH MEMAREBA TOU Séth, ahogy ti égtek és lángba borultok, úgy [égjen és lángoljon] XX-nek, akit XX szült, a lelke és a szíve, hogy szerelmesen hozzám jöjjön, XY-hoz, és tapassza női szemérmét az én férfi szemérmemhez, mindjárt, mindjárt, gyorsan, gyorsan.



Col. IV. **102. Másik vágykeltő varázslat.** Fogj üres papiruszt, és myrrhatintával írd rá az alábbi neveket, és (rajzold rá) a lényt, és mondd el a varázsigét háromszor. Ezek a felírandó nevek **105.** és ez a lény: Halgass meg, teremtő és pusztító, aki hatalmas isten lettél, akit fehér koca szült, ALTHAKA EIATHALLATHA SALAIOTH, aki megjelenés Pélusionban, Héliopolisban, vasvesszőt tartasz, amellyel a tengert kettéválasztottad és átkeltél rajta, kiszárítva mindent, **110.** ami benne nő, vezesd hozzám, XY-hoz XX-et lángolva, tűzben égve, repülve, éhezve, szomjazva, álmatlanságtól szenvedve, szerelemmel irántam, XY iránt, akit XX szült, míg csak ide

<sup>9</sup> Nehezen értelmezhető szöveghely.

nem jön, és női szemérmét férfi szemérmemhez nem tapasztja, mindjárt, mindjárt, gyorsan, gyorsan.

115.	iaeó	s	notheilariiiié	
	iae	e	otheilariiiié	
	ia	s	eilariiaé	
	i	e	ilariiaé	
	baphrendemoun	n	lariiaé	
120.	baphrendemou	g	ariiaé	
	baphrendemo	e	riiaé	
	baphrendem	n	iaé	
	baphrende	b	iaé	
	baphrend	a	aé	
125.	BAPHREN	Vezessétek ide hozzám, XY-hoz,	R	É
	BAPHRE	akit XX szült,	PH	PHIRKIALI
	BAPHR	XX-et, XX lányát.	A	IRKIALI
	BAPH	Égjen, lángoljon,	R	RKIALI
	BA	repüljön a levegőben,	A	KIALI
130.	B	szeressen	G	IALI
		engem, XY-t, akit	G	ALI
		XX szült, most, most, gyorsan, gyorsan.	É	LI
		Teljesítsd.	S	I

Col. V. 134. **Csodálatos szerelmi kényszervarázslat**, amelynél nincs jobb. Végy myrrhát 135. és hímtömjént, tedd egy pohárba, adj hozzá 1 *arché* ecetet<sup>10</sup>, öntsd az ajtód sarokvasára az éjszaka harmadik órájában, és mondd el hétszer a varázsigét. Íme az elmondandó varázsigé: „Ébredjétek, sötétben lakozó démonok, ugorjatok fel a téglafalakra, verjétek melleteket, és kenjétek be sárral arcotok! 140. XX miatt, akit XX szült, törvénytelen tojásokat áldoznak: tűz, tűz, törvénytelenység, törvénytelenység. Isis ugyanis hatalmasat kiáltott, és összezavarta a világegyetemet. Szent ágyára dől, és széttörnek az ő<sup>11</sup> bilincsei, s a démonok bilincsei is, XX gyűlölete és istentelensége miatt, akit XX szült. Ti azonban, Isis, 145. Osiris és az alvilág démonai, ABLAMGOUNCHÓTHÓ, Abrasax, és a föld mélyén lakó démonok, ébredjétek, akik a mélységben éltek, gondoskodjatok arról, hogy XX, akit XX szült, virrasszon, a levegőn át szárnyaljon éhezve, szomjazva, ne jöjjön álom a szemére, és szeressen belém, XY-ba, akit XX szült, a szíve mélyéből szeressen, míg csak ide nem jön, 150. és női szemérmét férfi szemérmemhez nem tapasztja. Ám

<sup>10</sup> Római katonabor: *posca*. Megecetesedett bor vízzel felöntve. Az *arché* szó csak itt szerepel úrmértékként, nagysága ismeretlen. Mindenesetre biztos, hogy egy pohárnál kisebb.

<sup>11</sup> A hímnemű névmás arra utal, hogy Osiris bilincseiről van szó.

ha el akarna aludni, vessetek ágyat neki tüskés köntösből, tegyetek szállkákat a halántékához, hogy elfogadja az én kéjes szerelmemet.<sup>12</sup>, mert megeskettek titeket, akiknek a tűz a parancsolója, MASKELLI MASKELLÓ PHNUKENTABAÓTH 155. OREOBAZAGRA RHÉXICHTHÓN HIPPICHTHÓN PYRIPÉGANAX.

Meg vagy kötve, XX, a szent pálma rostjaival, hogy szeresd feltétel nélkül XY-t, és ne oldjon fel sem ugató kutya, sem üvöltő szamar, sem [Kybelé] gall [papja], sem átoklevevő pap, sem kymbalon csengése, sem aulos hangja, és még az égből származó, mindenható védő varázslat, 160. hanem tartson igája alatt a lidérc (*pneuma*).

Col. VI. 162. **Haragot mérséklő, győzelemre vivő varázslat**, nincsen nála jobb, [pusztán] a varázsige elmondásával [hat]. Szorítsd meg a hüvelykujjadat, és mondd el a varázsigt hétszer! HERMALLÓTH, ARCHIMALLÓTH, fogjátok be azok száját, 165. akik ellenem [beszélnek], mert magasztalom szent és dicsőséges égi neveiteket. A varázsige megerősítéséhez fogj egy papiruszlapot, és írd rá: 170. CHPHYRIS vagyok, sikerrel kell járnom. Michaél, Raphaél, Rubél, Nariél, Kattiél, Rumbuthiél, Azariél, Ióél, Iuél, Ezriél, Suriél, Nariél, Metmuriél, Azaél, Aziél, Saumiél, 175. Rubuthiél, Rabiéél, [[Rabiéél,]] Rabchlu, Eneazraél, angyalok, óvjak meg minden rám leselkedő gonosztól!

Col. VII. 179. **Bűbájt feloldó varázslat**. Végy egy ólomlemezt, és karcolj rá egy egyedül hatékony lényt, ami a jobb 180. kezében fáklyát tart, a balban egy tört, a fején három sólyom ül, a lába alatt egy skarabeus, a skarabeus alatt pedig egy farkába harapó kígyó. A lény köré az alábbiakat kell írni: (3 sor *charaktér és rajz: a démon bal kezével egy fejet tart, két karján és fején egy-egy kígyó vagy meztelen csiga*).<sup>13</sup>

Col. VIII. 188. **Szerelmi kényszervarázslat**. Egy kiégetetlen cserépdarabra bronz-tüvel [karcold rá]: Hekaté, tőled, Hekaté, háromalakú, miután valamennyi [szerelmi kényszervarázslat] összes varázsjele elkészült, kérem tőled Ablathana<sup>14</sup> nagyszerű nevére, Agramari erejére, kérem tőled, aki Onyr<sup>15</sup> tüzét birtoklod, s mindazt, ami

<sup>12</sup> A tüskés köntös (*sittybas akanthinás*) olvasata bizonytalan, úgy tűnik, a papiruszon *sytoibas* áll. A *sittybai* Hézychios szerint bőrruhát, kis bőrrövet jelent. Az „elfogadja az én kéjes szerelmemet” esetén a *hetairótiké* szó olvasata nagyon bizonytalan.

<sup>13</sup> A rajz nem felel meg annak a leírásnak, ami a szövegben szerepel.

<sup>14</sup> Az *ablanathanalba* a varázsszövegekben nagyon gyakori palindrom, vagyis olyan varázsige, ami – görögül – balról jobbra és jobbról balra ugyanazt az olvasatot adja. Vö. magyarul: „Géza kék az ég”.

<sup>15</sup> Preisendanz az *onyr* szót a kopt NOYRE – keselyű szóval, Betz pedig Onouris istennel azonosítja.

benne van, lobbanjon lángra XX, űzzed XX-et hozzám, mert jobb kezemben tartom a két kígyót, Iaó Sabaóth Győzelmét, BILKATRI MOPHECHE nagyszerű nevét, te, aki tüzet lengetsz.<sup>16</sup> Szeressen belém lángolva, értem lángoljon, bizony, gyötrődve. Én vagyok Synkutuel. [Karcoldj rá] hét jelet, így: Részesíts minden jóindulatodban, Adónai! (*varázsjelek*)

aaaaaa  
**205.** eeeeeee  
 éééééé  
 iiiiii  
 ooooooo  
 yyyyyyy  
**210.** óóóóóó

Col. IX. **211. Könyörgés a Naphoz:** haragfékező, győzelmet, és jóindulatot hozó, amelynél nincs jobb. Nedvesítsd meg a kezedet, és dörzsöld meg [vele] a fejedet és az arcodat, és mondd a Napnak hétszer: „Üdvözöllek, aki a keleti égtájon és a világmindenség felett uralkodsz, akinek testőrei az összes istenek, a te szerencsés órádban, a te szerencsés napodon, Világmindenség Jóságos Istene, a föld koszorúja, aki a feneketlen mélységekből kelsz fel, és naponta megszületsz fiatalként, és aláhanatlasz öregem! // HARPENKNUPHI // BRINTANTÉNÓPHRI // BRISKYLMAS // **220.** ARURZORBORO. // MESINTRIPHI // NIPTUMI // CHMUMMAÓPHI //: Azért könyörgök hozzád, Uram, hogy ne bukjam el, és ne legyek ármánykodás áldozata, és ne igyak mérgező varázsfőzetet, ne legyek számkivetett, és koldusbotra se jussak, hanem adj nekem életet, egészséget, jó hírnevet, gazdagságot, hatalmat, erőt, szerencsét, és ellenállhatatlan **225.** vonzerőt, és szeressen minden ember és minden asszony, és diadalmaskodjak minden emberen, és minden asszonyon. Igen, uram, ABLANATHANALBA // AKRAMMACHAMARI // PEPHNA // PHÓZA // PHNEBENNUNI // NAACHIP..UNORBA //, teljesítsd **230.** hatalmaddal, amit akarok.”

Col. X. **Végy egy ólomtáblácskát,** és karcold rá rézvevesszővel az alábbi neveket és a lényt, miután pedig bekented denevér vérével, és a szokott módon összehajtogattad, boncolj fel egy varangyos békát, **235.** és tedd bele a gyomrába, és miután réztüvel és Anubis-fonállal összevarrtad, akaszd fel fekete tehén farka végének szőrével egy vidékünkről származó nádszálra tőlünk **240.** keletre, napkeltekor.

USIRISENGENBARPHARANGÉS ERIKISÉPHÉARARACHARAPHTHISIKÉRA  
**245.** USIRIISESE NGENBARPH RIKISIPHTHÉARARACHARAÉPHTHISIKÉR  
 SIRISESE NGENBARPH IKISIPHTHÉARARACHARAÉPHTHISIKÉ

<sup>16</sup> A nőnemű alak használatából következően ez Hekatére vonatkozik.

IRISESE	GENBARPH	
RISESE	GENBARPH	245. Talapzat. „Hatalmas angyalok, ahogy ez a
ISESE	GENBARPH	varangy szétrohad és kiszárad, ugyanúgy
SESEN	ENBARPH	XY-nak a teste is, akit XX szült, mert
ESEN	BA	hozzátok könyörgöm, akik a tűz urai vagytok,
SESENGEN	B	MASKELLI MASKELLŐ.” És a többit is,
ENGEN		a szokásos módon.”
NGEN		
<b>255.</b>	<b>GE</b>	

Col. XI. 256. Véggy egy háromszög alakú cserépdarabot a hármassútról, és bal keziddel felemelve írd rá myrrhatintával az alábbiakat, és rejtsd el! ASTRAÉLOS // CHRAÉLOS // „Szüntessétek meg minden elképzelhető mérgeg hatását, ami ellenem, XY ellen irányul, mert megeskettek titeket 260. a hatalmas és félelmetes nevekre, amelyektől megborzonganak a szelek, és amelyeknek hallatán szétválnak a sziklák.” (*hét varázsjel*)

Vedd egy fülesbagoly vérét és myrrhatintát, 265. és ezt a kettőt egyenlő arányban összekeverve rajzold rá új íróvesszővel a lényt, ahogy itt áll, egy tiszta táblácskára, és miközben mereven nézel egy keleti fekvésű üres falat, tűzd [a táblácskát] egy teljes egészében lenvászonból készült 270. törőlkendőre porzós fügefafa vesszőivel, majd teljesen takard be, és rejtsd el a lényt, és hatkönyöknyire távolodj el tőle. Miután betakartad, tegyél meg hátrafelé menve háromszor ötvenkilenc lépést, majd állj meg a hatkönyöknyi távolság jelénél.

Col. XII. 275. **Hatékony varázslat népszerűség szerzésére** a jelenlevők, még nagy tömeg előtt is, démon által megszállottakra is hat. Miután áldoztál és tömjént is tettél az ezüstlemezen lévő jelekre, kösd magad köré. Magától működik. (*Varázsjelek*)

*Verso*

283. ERÉKISIPHTHÉARARCHARAÉPHTHISIKÉRE. **Szemérem kulcsa.** Véggy egy varjútojást és egy varjúláb növény nedvét, egy folyami rája (*narkas potamias*) epéjét, keverd össze mézzel, és keverés közben, valamint aközben, hogy bedörzsolőd vele a szeméremtagodat mondd 285. az igét: „Neked mondom, XX-nek a méhe, nyílj ki és fogadd be XY magvát és IARPHE ARPHE erőtlén magvát! (Írjad!) Szeressen engem XY, míg csak él, ahogy Isis szerette Osirist, és maradjon számomra tiszta, ahogy Pénelopé Odysseus számára. 290. Te pedig, anyaméh, emlékezzél rám, életem egész ideje alatt, minthogy én vagyok Akarnachthas!” Keverés közben ezt mondd, és akkor is, amikor bekened a szeméremtagodat, és ha így közösülsz azzal (a nővel), akivel akarsz, egyedül csak téged fog szeretni, és soha senki mással nem fog közösülni, csak egyedül veled.

**295. Szerelmi kényszervarázslat,** égő áldozat tűz nem járta kénkövel, a következőképpen. Végy hét tűz nem járta kénkődarabot, és emelj máglyát szőlő fájából. Minden egyes kéndarabnál mondd el az alábbi varázsigét és dobd a tűzbe. A varázsigé pedig ez: „Megnyíltak az egek egei és leszálltak az isten angyalai és lerombolták az öt várost: Sodomát és Gomorát, Adamát, Sebuimot és Ségórt. **300.** Az asszony meghallotta a hangot és sóbálvánnyá vált. Te vagy a kénkö, amit az isten esőként küldött Sodoma és Gomora, Adama, Sebuim és Ségór fölé. Te vagy a kénkö, ami szolgálta az istent, így szolgálj nekem is, XY-nak XX ellen, és ne engedd őt lefeküdni és elaludni, amíg csak el nem jön, és nem hajtja végre Aphrodité misztériumát.” Amikor pedig a tűzbe dobod, ezt mondd: „Amikor csak bedoblak a tűzbe, megessetek a nagy PÁP TAPHE IAÓ SABAÓTH ARBATHIAÓ ZAGURÉ PAGURÉ és a nagy Michaél, Zuriél, Gabriél, SESENGENBARPHARANGÉS Istraél, Abraam **310.** nevére: űzd XX-et XY-hoz.”

**311. Ajtónyitó varázs.** Vedd egy elsőszülött kos köldökzsinórját, amely nem esett a földre és füstöld mirhával. Amikor ki akarod nyitni [az ajtót], vidd a zárhoz és mondd az alábbi varázsigét, és azonnal ki fogod nyitni. A varázsigé pedig ez: „AYÓN NÉI / AYÓN NÉI TKELLI”,<sup>17</sup> nyílj meg, nyílj meg zár, mert én vagyok a nagy Hóros ARCHEPHRENEPSU PHIRINCH, Osiris és Isis fia. El akarok menekülni az istentelen Typhón elől, most, most, gyorsan **320.** gyorsan.”

**322. Fogamzástól,** egyedüli a világon. Végy annyi bükkönnyt, ahány évig el akarod kerülni a teherbe esést. Nedvesítsd be menstruáló nő menstruációs vérével, a nő vaginájában nedvesítsd be őket. Végy egy élő békát, **325.** tedd szájába a bükkönnyeket, hogy nyelje le azokat, és élve ereszd szabadon a békát ott, ahol fogtad. Vedd bolondító beléndek magvát, nedvesítsd be kancatejjel, végy tehéntaknyot, és árpamagokkal együtt tedd szarvasbőrre, kívülről kösd át szamaröszvér (*burdón*)<sup>18</sup> bőrével, **330.** és akaszd a nyakadba akkor, amikor a fogyó hold női csillagjegyen<sup>19</sup> áll, Kronos vagy Hermés napján<sup>20</sup>. Az árpát keverd össze egy lóöszvér (*mula*)<sup>21</sup> fülzsírával.

**334. Szerelmi kényszervarázslat myrrhával:**<sup>22</sup> Mondd el a varázsigét, és dobd a fürdő padlójára. Ez a varázsigé: **335.** Myrrha, Myrrha, te, aki szolgálod az istene-

<sup>17</sup> A varázsigé koptul van, jelentése: Nyisd fel nekem, nyisd fel nekem a zárat!

<sup>18</sup> Ménlótól és szamarokancától származó öszvér.

<sup>19</sup> A zodiákus női csillagjegyei, mint Szűz, Vízöntő, stb.

<sup>20</sup> Azaz szombaton vagy szerdán.

<sup>21</sup> Ménszamártól és lókancától származó öszvér.

<sup>22</sup> Vö. PGM IV. 1495–1595.

ket, megrengeted a folyókat és a hegyeket, meggyújtottad az Achalda<sup>23</sup> mocsarát, elégetted az istentelen Typhónt, Hóros harcostársa, Anubis védelmezője, aki mutatod Isisnek az utat: ha én téged, Myrrha, e fürdő 340. padlójának a lángjába<sup>24</sup> doblak, akkor, ahogyan te elégsz, [úgy] égjen el XX is, mert megesketlek téged a hatalmas és könyörtelen Anankéra [Szükség], MASKELLI MASKELLÓ PHNOUKENTABAÓTH, OREOBAZAGRAS, RÉXICHTHÓN, HIPPOCHTHÓN, PYRIPAGANYX, LEPETAN 345. LEPETAN MANTOUNOBOÉ, és ennek az Anankéjára LAKI LAKIÓ LAKIÓYD LAKIÓYDA: vezesd ide, égesd el XX-t (a szokásos módon, amit csak akarsz), mert megesketlek téged a hatalmas és óriási nevekre: THEILÓCHNOU ITHI PESKOUTH I TETOCHNUPHI SPEUSOUTI IAÓ SABAÓTH 350. ADÓNAI PAGOURÉ ZAGOURÉ ABRASAX ABRATHIAÓ TERÉFAÉL MOUISRÓ LEILAM SEMESILAM THOOOU IIE ÉÓ OSIR<sup>25</sup> ATHOM<sup>26</sup> CHAMNEUS PHEPHAÓN PHEPHEÓPHAI PHEPHEÓPHTHA. Ébredj fel, Mirha, és menj be mindenhová, és kutasd fel XX-t, és 355. nyisd fel a jobb oldalát, és menj belé, mint a mennydörgés, a villám, vagy a lobogó láng, és változtasd őt sovánnyá, sápadttá, erőtlenné, gyengévé, petyhüdtté, ne legyen hatalma saját testének egésze felett, amíg ki nem fut, és el nem jön hozzám, XY-hoz, XX fiához (a szokásos módon, 360. amit csak akarsz), most, most, gyorsan, gyorsan.

**Ellenállhatatlan szerelmi kényszervarázslat**, amely csak aznap hatásos: végy egy számbórt, és írd rá az alábbiakat egy siluros<sup>27</sup> méhéből származó vérrel, amit összekevertél a Sarapis növény nedvével. Ezt kell ráírni: „SISISÓTH, vezesd ide 365. hozzám XX-t, a mai napon, a jelen órában, mert megesketlek téged a névre CHYCHACHAMER MEROUTH<sup>28</sup> CHMÉMOUTH THIÓNTHOUTH<sup>29</sup> PHIOPHAÓ BELECHAS AAA EEE ÉÉÉ L´ S´ S´ S´ N´ N´. Vezesd ide hozzám, XY-hoz XX-et [a szokásos módon]”. És tedd be 370. a varázsszert a bükkönnyel együtt, és dugd be egy halott kutya szájába, és még abban az órában el fogja vezetni [hozzád a nőt].

<sup>23</sup> Ismeretlen hely. A név talán kapcsolatba hozható az alvilági Acherónnal.

<sup>24</sup> Gőzfürdő, a padlón lyukak vannak, vö. Eitrem kommentárjával.

<sup>25</sup> Talán Osiris nevének rövidítése.

<sup>26</sup> Valószínűleg Atum istenre gondolt a szerző.

<sup>27</sup> Egy halfajta (*LSJ*), talán harcsa (*Silurus glanis*), az azonban egészen bizonyos, hogy méhe nem volt, lévén egy halfajta. A nőtény halak ikrái a petefészekből a petevezetéken keresztül egyenesen az ivarnyíláshoz jutnak, onnan pedig a szabadba. Az ókori forrásokban a *siluros* (latinul *silurus*) óriási folyami halként jelenik meg, amelyet ecetben savanyítva vagy sózva tartósítottak, szállítottak és fogyasztottak. (Plinius, *NH IX.* 17. 44; Ailianos, *NA XIV.* 25; Juvenalis, *Sat. IV.* 33 és *XIV.* 132.). A *PGM IV.* 3097-ben is előfordul ez a szó, de *Preisendanz ailouros*-ra javította ('macska'). Diehl ezen a helyen is ezt az olvasatot javasolja.

<sup>28</sup> Ezt a varázsigét talán az egyiptomi „szeretet” jelentésű *mrwt* szóként kell értelmezni.

<sup>29</sup> Egyiptomi kifejezés, és azt jelenti, hogy „Thoth, a nagy, a hatalmas”, *Thouth phiophaó*.





---

# DISPUTA

---



# A JÁNOS-EVANGÉLIUM PROLÓGUSÁNAK ÉRTELMEZÉSE SZENT ÁGOSTON SZERINT

ADAMIK TAMÁS

1. Szent Ágoston *Beszédek Szent János evangéliumáról* című monumentális művének 1–3. beszédében szétszórtan található mondatokból összeállítottam a *János-evangélium* prológusának azt a latin szövegét, amelyet Ágoston kommentál. Willems *Corpus Christianorum* szövegkiadása<sup>1</sup> alapján gyűjtöttem egybe a prológust, amely így hangzik:

1. *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum;*  
2. *hoc erat in principio apud Deum.* 3. *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* 4. *Quod factum est, in illo vita est; et vita erat lux hominum;* 5. *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* 6. *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Iohannes.* 7. *Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum.* 8. *Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine.* 9. *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* 10. *In hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit.* 11. *In sua propria venit, et sui eum non receperunt.* 12. *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius,* 13. *qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.* 14. *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratia et veritate.* 15. *Iohannes testimonium perhibet de ipso, et clamat dicens: Hic erat quem dixi: Qui post me venit, ante me factus est: quia prior me erat.* 16. *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.* 17. *Lex enim per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* 18. *Deum nemo vidit umquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*

1. „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige; 2. ez volt kezdetben az Istennél. 3. Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett. 4. Ami lett,

<sup>1</sup> Sancti Aurelii Augustini *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV. Post Maurinos textum edendum curavit D. Rabdubus Willems O. S. B. CCSL. Turnholti 1954.

az benne élet; és az élet volt az emberek fénye; 5. és a fény a sötétségben világít, és a sötétség nem fogadta be. 6. Volt egy ember, Isten küldötte, akinek János volt a neve. 7. Ő tanúskodni jött, hogy tanúságot tegyen a világosságról, hogy mindenki higgyen általa. 8. Nem ő volt a világosság, hanem hogy tanúságot tegyen a világosságról. 9. Az igaz fény az volt, amely minden embert megvilágosít, aki e világba jön. 10. Ebben a világban volt, és a világ általa lett, de a világ nem ismerte föl. 11. A saját tulajdonába jött, és az övéi nem fogadták be. 12. Ám ahányan csak befogadták őt, azoknak megadta a lehetőséget, hogy Isten gyermekeivé váljanak, azoknak, akik hisznek a nevében, 13. akik nem a vérből, sem a hús akaratából, sem a férfi akaratából, hanem Istentől születtek. 14. És az Ige testté lett, és közöttünk lakott, és láttuk dicsőségét, mintegy az Atya Egyszülöttének dicsőségét, aki eltelt kegyelemmel és igazsággal. 15. János tanúságot tesz róla, és kiáltja mondván: „Ez az, akiről mondtam: Aki utánam jön, előttem lett, mert előbb volt, mint én. 16. És a teljességéből mi valamennyien kaptunk, mégpedig kegyelmet a kegyelemért.” 17. A törvény ugyanis Mózes által adatott, a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által lett. 18. Az Istent sohasem látta senki sem: az Egyszülött Fiú, aki az Atya ölen van, ő nyilatkozta ki.”

A *Patrologia Latina*<sup>2</sup> ugyanezt a szöveget közli, csak helyesírási különbségek figyelhetők meg benne: olykor *i* helyett *j* alkalmaz: pl. *Johannes, Jesus*; továbbá az *unigenitust* kis *u*-val írja.

A mérvadó *Nestle-Aland*-kiadás<sup>3</sup> szövegétől Augustinus szövege néhány esetben eltér a helyesírás tekintetében: Az előbbi csak a *Deust* írja nagy betűvel, az utóbbi a középkori gyakorlatnak megfelelően nagy betűvel közli az összes, Istenre vonatkozó szavakat: *Verbum, Unigeniti, Patre, Filius*.

A tagolás olykor más Ágostonnál, mint a kritikai kiadásban; például a 3. és 4. verset így tagolja *Nestle-Aland*: *et sine ipso factum est nihil, quod factum est, 4. in ipso vita erat*; tehát a *quod factum est* tagmondatot a 3. vershez vonja. Ágoston viszont határozottan a 4. vershez kapcsolja: *et sine ipso factum est nihil. 4 Quod factum est, in illo vita est*,<sup>4</sup> és valószínűleg indokoltan, mert ha a 3. vershez kap-

<sup>2</sup> S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *In Johannis evangelium tractatus CXXIV. Patrologia Latina* t. 35, col. 1375–1976.

<sup>3</sup> *Novum Testamentum Graece et Latine*. Utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit Eberhard Nestle novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland. Editio vicesima secunda. United Bible Societies, London 1963/1969.

<sup>4</sup> Bolyki János a 3. vershez kapcsolja, és ezt így indokolja: „A gnosztikusok a kifejezést a 4. vers elejére tették, mert akkor teremtetésüknek megfelelően a Logoszból emanáló Világosságra gondolhattak. De a niceai zsinat előtti egyházatyák is így értették a szöveget. Viszont a 3. vers végéhez tartozás melletti érv, hogy ez esetben a 4. vers az *ἐν* prepozícióval és a mutató névmással kezdődne, János pedig szereti az ilyen kezdést (13, 35; 15, 8; 16, 26).” „*Igaz tanúvallomás.*” *Kommentár János evangéliumához*. Budapest: Osiris Kiadó 2001, 56.

csoljuk a *quod factum est* tagmondatot, felesleges pleonazmussá válik, ha viszont a 4.-hez, markáns jelentést hordoz. Bolyki János szerint a tagolás nehézségének forrása abban van, hogy a legrégebb görög kódexekben „nincs itt ponttáció”.<sup>5</sup> Éppen emiatt van döntő jelentőségük a *János-evangélium*hoz írt ókori és középkori kommentároknak, hiszen azok tagolt egységeket értelmeznek. Például a szóban forgó szövegrész már Ágoston előtt így tagolta Órigenész: ‘Ο γέγονεν <έν> αὐτῷ ζωὴ ἦν.<sup>6</sup> Ágoston után ugyanígy tagolta Beda Venerabilis: *Quod factum est, in ipso Vita est;*<sup>7</sup> majd Iohannes Scotus Eriugena is: *Quod factum est in ipso uita erat.*<sup>8</sup> A *quod factum est* tagmondatnak a 3. vershez való kapcsolása az ókeresztény korban a *Vulgata Clementinában*<sup>9</sup> fordul elő: 3. *Omnia per ipsum facta sunt: Et sine ipso factum est nihil, quod factum est.* 4. *In ipso vita erat, Et vita erat lux hominum.*<sup>10</sup> A szakirodalomban felmerült az a gondolat, hogy Jeromos újítását tükrözi ez utóbbi tagolás, aki az ariánusokkal vitatkozva változtatta meg a hagyományos tagolást; mások mellett kardoskodnak, hogy már a gnosztikusokkal való vitában megjelent.<sup>11</sup> Ez utóbbi állításnak ellentmondani látszik Órigenész, aki e prólógus kapcsán kétszer is cáfolja a gnosztikus Hérakleónnak, Valentinosz tanítványának értelmezését. a) Hérakleón ugyanis a πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο – „minden általa lett” tagmondatban a „minden”-t (πάντα) a világra értelmezte és mindarra, amit az magában foglal, kivéve a magasabb rendű szellemeket; és ez a világ rossz, tehát egy démiurgosz teremtette (2, 100 – 104).<sup>12</sup> b) A ‘Ο γέγονεν ἔνν αὐτῷ ζωὴ ἦν – „Ami lett, az benne élet volt” kijelentésben pedig a „benne”

Max Zerwick viszont megjegyzi: „ο γέγονεν frt trahendum ad 4a?” *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*. Editio altera emendata. Romae sumptibus Pontificii Institutii Bibliici 1960, 211.

<sup>5</sup> *Op. cit.* 56.

<sup>6</sup> Origène, *Commentaire sur saint Jean*. Tome I (Livres I–V). Texte grec avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. Sources Chrétiennes N° 120. Paris: Lés Éditions du Cerf 1966, 282.

<sup>7</sup> *Homilia VII: In Die natali Domini*. In: *Patrologia Latina* 94. köt. 40 A.

<sup>8</sup> Jean Scot, *Homélie sur le prologue de Jean*. Introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Jauneau. Sources Chrétiennes 151. Paris: Les Éditions du Cerf 1969, 240.

<sup>9</sup> A Trienti zsinat (1546) autentikussá tette Jeromos latin fordítását, a *Vulgatát*, és elrendelte javított kiadását. E javított Vulgatának egyik változata VIII. Kelemen (Clemens) pápa égisze alatt jelent meg 1592-ben, ezt nevezik latinul *Vulgata Clementinának*; vö. *Smith’s Bible Dictionary*. Seventh. New York 1985, 732–735.

<sup>10</sup> *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio. Logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos 1994, 1042.

<sup>11</sup> Vö. Raymond E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*. Presentazioni di Carlo Maria Martini, Roberto Vignolo. Aggiornamento bibliografico a cura di Franco Manzi. Assisi: Cittadella Editrice 1979 (6<sup>a</sup> ristampa 2010) 7.

<sup>12</sup> Origène 1966, 170–175.

(ἐν αὐτῷ) helyhatározót εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πνευματικούς „szellemi emberekben” határozónak értelmezte (2, 137).<sup>13</sup> Órigenész határozottan cáfolja Hérakleón értelmezését, az utóbbi mondat hagyományos tagolását azonban nem változtatja meg. Cornelius a Lapide jezsuita tudós viszont három változatot sorol fel nagyszabású újszövetségi kommentárjában: 1. *Sine ipso factum est nihil, quod factum est in ipso* (Hilarius). 2. *Sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso, vita erat* (Augustinus, Tertullianus, Ambrosius stb.). 3. *Sine ipso factum est nihil quod factum est* (Aranyszájú Szent János, Theophilosz). És megjegyzi, hogy ez utóbbi változat a legvilágosabb, ezért a Rómában korrigált latin fordítások ezt követik. Az értelme ugyanis ez: „*Nihil quod factum est sine Verbo factum est, sed omnes res factae a Verbo factae sunt*”.<sup>14</sup>

De kisebb különbségek vannak a szó- és időhasználatban is, ahogyan az imént idézett példa is mutatja: 4. Nestle-Aland: *in ipso vita erat* – Ágoston: *in illo vita est*; Nestle-Aland: 8. *non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine* – Ágoston: *Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine*; 10. Nestle-Aland: *et mundus per ipsum factus est* – Ágoston: *et mundus per eum factus est*; 11 Nestle-Aland: *In propria venit* – Ágoston: *In sua propria venit*; 14 Nestle-Aland: *Verbum ... plenum gratiae, et veritatis* – Ágoston: *verbum ..., plenum gratia et veritate*; 15. Nestle-Aland: *Qui post me venturus est* – Ágoston: *qui post me venit*; 17. Nestle-Aland: *quia lex per Moysen data est* – Ágoston: *Lex enim per Moysen data est*.

A szó- és időhasználat esetében érdemes egybevetni a mérvadó kiadáséitól eltérő alakokat a görög eredetivel. 4. *in illo vita est* praesens imperfectuma eltér a görög eredetitől is, amely így hangzik: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, tehát praeteritum imperfectum. Ágoston nem magyarázza az eltérés okát, ám azt megvilágítja egy későbbi kommentár. Ioannes Scotus Eriugena ugyanis az *In principio erat verbum* mondattal kapcsolatban megjegyzi, hogy az *erat*nak ugyanúgy, mint a *sum*nak két jelentése van: időt is jelenthet, de jelentheti annak a dolognak a szubsztanciáját is, amelynek mint létige az állítmánya, az időre való utalás nélkül, tehát a *subsistit* – *létezik* jelentésben. Ugyanígy magyarázza a *Quod factum est in ipso vita erat* állítást: „Ami benne teremtett, nem más, mint élet volt, hogy ez legyen az értelme: Mindaz, ami általa lett, benne az él és egy. „*Voltak* ugyanis, azaz *léteznek* (*subsistunt*) okozatilag (*causaliter*), *mielőtt még aktuálisan léteznének*” (10, 25–30).<sup>15</sup> A *quod factum est* tagmondatot tehát Eriugena is a 4. vershez kapcsolja, mint Ágoston. Kommentár-

<sup>13</sup> Origène 1966, 298–299.

<sup>14</sup> R. P. Cornelii a Lapide e societate Jesu *Commentarius in Evangelia*. I. *Commentarius in Evangelia SS. Matthaei et Marci*. II. *Commentarius in Evangelia SS. Lucae, et Joannis*. Venetiis 1717, II, 191.

<sup>15</sup> Jean Scot 1969, 227. 2. lábjegyzet; 244: *Quod factum est in ipso, non aliud erat nisi vita; ut sit sensus: Omnia quae per ipsum facta sunt, in ipso vita sunt et unum sunt. Erant enim, hoc*

jában így idézi: *Quod factum est in ipso vita erat* (9, 1).<sup>16</sup> Édouard Jeuneau e mű kiadásában felhívja a figyelmet arra, hogy Ioannes Scotus Eriugena itt Ágostonnak egy másik műve alapján fogalmaz: a *De genesi ad litteram* V, IV, 9-ben Ágoston azt fejtegeti, hogyan teremtett meg Isten mindent egy időben: *non alternante spatio temporaliter, sed ordinata cognitione causaliter* (PL 34, 338) – „Nem váltakozó időszakban idő szerint, hanem rendezett gondolatban okozat szerint.”<sup>17</sup> Feltehetően Ágoston hatása mutatkozik meg abban, hogy Beda Venerabilis is a *Quod factum est, in ipso Vita est* változatot értelmezi.<sup>18</sup>

Ugyancsak igeidőbeli eltérést regisztráltunk fentebb a 15. mondatban: *Nestle-Aland* szövegében a *Qui post me venturus est* esetében coniugatio periphrastica activa praesens imperfectumát találjuk, Ágoston szövegváltozatában viszont a (*qui post me venit*) praesens imperfectumot. Az eredeti ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος változatban az ἔρχομαι ige participium imperfectuma szerepel, amely jelen idővel is fordítható.

Ami a *non erat ille lumen* ágostoni eltérést illeti a *non erat ille lux* *Nestle-Aland*-változattól (8), azt kell mondanunk, hogy Ágoston hívebben adja vissza a görög eredetit: οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, mert Ágoston is megismétli ugyanazt a főnevet: *Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine*. Ágoston mint kiváló rétor tudta, hogy a terminusértékű szavakat nem szabad szinonímával visszaadni. Mindkét helyen ugyanaz a szó ismétlődik φῶς ... φωτός – *lumen ...lumine*. Beda ez esetben nem követi Ágostont, mert a *non erat ille lux* változatot közli;<sup>19</sup> Johannes Scotus Eriugena sem (16, 11).<sup>20</sup>

A kritikai kiadás *In propria venit* olvasatával szemben Ágoston az *In sua propria venit* olvasatot részesíti előnyben (11). Az eredeti εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν görög szöveg visszaadásához elég lehetett volna a *propria*, azonban ha a beszélő azt is akarja hangsúlyozni, hogy valami kizárólag valakinek a sajátja, akkor a *propria* mellé még odateheti *sua* névmást. Ezt még olyan nagy szerző is megtette, mint Cicero: *nisi ...suis propriis periculis terruisset* (*Cluent.* 3) „ha a maga tulajdon veszélyei el nem riasztották volna”; *quae est eius natura propria ...ac sua?* (*Tusc.* 1, 70) „milyen a tulajdon és saját természeté?” E mondatban Ágoston a *sua* kitételével azt emeli ki, hogy a világ kizárólagosan Jézus Krisztusé, hiszen általa teremtettet, nem pedig

*est subsistunt, in ipso causaliter, priusquam sint in semetipsis effective*. Ugyanígy értelmezi Zerwick 1960, 240: „erat, existebat; impf durationis; duratio in existentia.

<sup>16</sup> Jean Scot 1969, 240.

<sup>17</sup> Jean Scot 1969, 245, 5. lábjegyzet.

<sup>18</sup> Beda, PL 94, 40A.

<sup>19</sup> Uo. 41A.

<sup>20</sup> Jean Scot 1969, 278.

az embereké, de az emberek ennek ellenére sem fogadták be. Beda megmaradt az *In propria venit* olvasatnál,<sup>21</sup> Iohannes Scotus Eriugena is (20, 1).<sup>22</sup>

Tanulságos Ágoston *verbum... plenum gratia et veritate* olvasata is, mert eltér a kritikai kiadás *verbum... plenum gratiae et veritatis* olvasatától (14). Quintilianus ugyanis azt írja, hogy a *plenus* genitivus vonzatát a nyelvszokásban kiszorította az ablativus vonzat: ma már nem azt mondják, hogy *plenus vini*, hanem azt, hogy *plenus vino* (9, 3, 1).<sup>23</sup> Ez a megállapítás azt sejteti, hogy Ágoston a jobb érthetőség mellett döntött a *plenum gratia et veritate* mellett a *plenum gratiae et veritatis* helyett, jóllehet a genitivus vonzat hűen tükrözi a görög szerkezetet: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. A köznyelv ugyanis a *plenus* melléknevet ablativus vonzattal használta, és ezt követte Ágoston is, hogy hallgatóságából mindenki értse, a műveletlenek ugyanúgy, mint a műveltek. Beda<sup>24</sup> és Iohannes Scotus Eriugena (23, 1)<sup>25</sup> már nem törekedtek erre, mindketten a *plenum gratiae et veritatis* olvasatot értelmezik.

2. A tárgyalt eltérésekből arra következtethetünk, hogy Ágoston alapvetőnek tartotta, hogy amit mond, hallgatósága megértse. E sejtésünket két ténnyel is megtámogathatjuk. Az első az, hogy első beszédének elején tüstént kijelenti, hogy a közönséges, „a testi ember nem érti az Isten lelkének dolgait”<sup>26</sup> (*animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei* 1, 1, 2). Hallgatóságában is sokan vannak olyanok, akik nem tudnak felemelkedni a lelki értelemhez (*ad spiritalem intellectum* 1, 1, 5), ezért nem is tudja, hogyan fejthetné ki a *János-evangélium* első versét: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige”. A másik tény pedig az, hogy az első beszédében tizenegyszer ismétli meg a „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige” kijelentést, amelyet az egész *János-evangélium* tételmondatának tekint. Ezt pedig azért teszi, mert tudja, hogy hallgatói között olyanok is vannak, akik – ha alaposan megmagyarázza nekik az evangélium szavait –,

<sup>21</sup> Beda, *PL* 94, 41D.

<sup>22</sup> Jean Scot 1969, 298.

<sup>23</sup> *Inst.* 9, 3, 1 (Radermacher): *itaque, si anticum sermonem nostro comparemus, paene iam quidquid loquimur figura est, ut 'hac re invidere', non, ut omnes veteres et Cicero praecipue, 'hanc rem', et 'incumbere illi', non 'in illum', et 'plenus vino', non 'vini', et 'huic', non 'hunc adulari' iam dicitur.*

<sup>24</sup> Beda, *PL* 94, 43C.

<sup>25</sup> Jean Scot 1969, 310.

<sup>26</sup> A szóban forgó mű magyar szövegét többnyire a következő kiadás alapján közlöm: Szent Ágoston, *Beszédek Szent János evangéliumáról*, I–XXX. beszéd. Fordította Révészné Bartók Gertrud, a jegyzeteket írta: Révészné Bartók Gertrud, Vanyó László, a bevezetőt írta Vanyó László. Budapest: Jel Kiadó. 2008. A többnyire kitételrel arra utalok, hogy nem mindig idézem szó szerint Révészné Bartók Gertrud fordítását, mert abban olykor terminológiai pontatlanságok fordulnak elő; vö. Adamik Tamás, „Szent Ágoston exegézise közelről.” *Vallástudományi Szemle* 6, 2010/1, 116–121.



képesek felfogni. Azok számára viszont, akik erre nem képesek, ott van isten irgalma (*aderit misericordia Dei*, 1, 1, 17), amelynek segítségével talán ki-ki megért annyit, amennyi elég neki.

„Mert ki tudja elmondani ezt, úgy, ahogy van? Merem azt mondani testvéreim, esetleg még János sem mondta el, ahogy van, hanem ő is csak úgy, ahogyan tudta, mert az Istenről ember beszélt, és bár Isten ihlette, de mégis csak ember” (1, 1; 19. o.).<sup>27</sup> Ez a János azon hegyek közül való, amelyekről ezt mondja a zsolttár: „Teremjenek a hegyek békességet a népnek, és a halmok igazságot” (72/71, 3). A hegyek a magasztos lelkek, a halmok a kicsiny lelkek. Ezek a magasztos lelkek, megvilágítják a kicsiny lelkeket, hogy be tudják fogadni az igazságot, a hitet, „mert az igaz hitből él” (Róm 1, 17). De hogyan jutott ez az igazság János szívébe? Úgy, hogy János kezdett felemelkedni, kezdett „angyallá”, Isten „hírnökévé” válni (1, 4; 21. o.). Tehát ilyen hegyek közül való volt János, aki ezt mondta: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige”. Milyen volt ez a hegy? – teszi fel Ágoston a kérdést, és meg is válaszolja: „A földek minden csúcsán fölülelmedett, minden égi mezőn fölülelmedett, a csillagok minden magasságán fölülelmedett, fölülelmedett az angyalok minden karán és seregén. Ha ugyanis nem emelkedett volna minden teremtett dolog fölé, nem érhetett volna fel ahhoz, aki által minden lett” (1, 5; 21. o.). Honnan Jánosnak ez a rendkívüli tudása? Onnan, hogy „az Úr kebelén feküdt, és az Úr kebeléből itta, amit nekünk kínál” (1, 7; 23. o.).<sup>28</sup>

Ágoston értelmezésében tehát az egész *János-evangélium* nem más, mint a „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige” tételmondat kifejtése. Az idézett mondat ugyanis „Krisztus kimondhatatlan (*ineffabili*) istenségéről szól, és szinte kimondhatatlanul (*ineffabiliter*” 2, 2; 32. o.). Erről a kimondhatatlan tanításról, azaz Krisztus istenségéről Keresztelő János, Krisztus előhírnöke is tanúságot tesz. Ezért szerepel már a prólógusban: „Volt egy ember, Isten küldötte, akinek János volt a neve” (1, 6). „Hegy volt Keresztelő János is, aki azt mondta: nem én vagyok a Krisztus, nehogy valaki a reményét a hegybe vetve letaszíttassék attól, aki a hegyeket megvilágosítja, és ő vallotta mondván: »mert az ő teljességéből kaptunk mindnyájan«” (1, 6; 22. o.).<sup>29</sup> Ágoston értelmezésében Keresztelő János azonban eltörpül János evangélista mellett. A prólógus értelmezésekor sokkal többet beszél róla, mint Keresztelő Jánosról. János evangélistáról mondja a következőket is: „Mindazok tehát, akikhez Krisztus jött, kevésbé voltak alkalmasak

<sup>27</sup> *Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Iohannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit: quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo* (1, 1, 20).

<sup>28</sup> *Discumbibat super pectus Domini, et de pectore Domini bibebat quod propinaret nobis* (1, 7, 12).

<sup>29</sup> *Mons erat et ille Iohannes Baptista, qui dixit: Non ego sum Christus; ne quisquam spem in montem ponens, caderet ab illo qui montes illustrat, et ipse confessus ait: Quoniam de plenitudine eius omnes accepimus* (6, 21).

arra, hogy lássák őt. Sugarait Jánosra vetette, és azáltal, hogy ő azt hirdette, hogy megvilágították és megvilágosították, és nem ő az, aki világít és világosít, megismerjük azt, aki megvilágít, megismerjük azt, aki megvilágosít, megismerjük azt, aki betölt” (2, 7). Kommentárjában később is gyakran beszél János evangélista eme titkos tudásáról, és többször utal arra, honnan származik ez a tudás: „Mert ő János evangélista, aki minden tanítvány között az Úr keble fölött pihent, és bár az Úr mindet szerette, mégis jobban kedvelte a többinél” (16, 2). Az idézett mondatban együtt található az a két kifejezés, amelyekkel Ágoston kommentárjában újra és újra János evangélistára utal: „a tanítvány, akit Jézus szeretett” (61, 4; 113, 2; 119, 2; 124, 4 stb), „a tanítvány, aki Jézus keblén pihent” (1, 7; 18, 1; 20, 1 stb.).

Ilyen értelmezés fényében nem meglepő, hogy Ágoston folyton visszakanyarodik az evangélium prológusának első mondatához: „Kezdetben volt az Ige, az Ige Isten-nél volt, Isten volt az Ige”, amelyhez János evangélista megvilágítva fölemelkedett. Ez az oka annak, hogy azon négy szimbolikus élőlényalak közül, amelyek Ezekielnél (1, 5–10) és a *Jelenések* könyvében (4, 6–7) jelennek meg, Ágoston a sast azonosítja Jánossal. A négy evangélistának a négy élőlényvel való azonosítása már Irenaeusnál (140 k.–202 ?) megtalálható (*Adversus haereses* III, 11, 8), azonban másképpen: az ember Máté, a sas Márk, a bika Lukács, az oroszlán János. Ágoston átrendezi ezt a rendszert: az oroszlánt Mátéhoz, az embert Márkhoz, a bikát Lukácshoz, a sast Jánoshoz rendeli: „Marad a sas. Ez János, a magasztos dolgok hirdetője, és a belső és külső fény rezzetlen szemű szemlélője” (36, 5).<sup>30</sup> A különböző változatok közül végül Jeromosé vált általánosan elfogadottá: aki az embert Mátéhoz, az oroszlánt Márkhoz, a bikát Lukácshoz, a sast Jánoshoz kötötte.<sup>31</sup> Iohannes Scotus Eriugena (810 k.–877 k.) a *János-evangélium* prológusához írt homiliájában szintén a sassal azonosítja János evangélistát. Ágoston hatása mutatkozik meg abban, hogy a sassal kapcsolatban Eriugena is a *spiritalis* jelzőt alkalmazza, továbbá, hogy a sas nála is rendkívül magasra emelkedik: *ultra omnia quae sunt et quae non sunt* – „mindenek fölé, amelyek vannak és amelyek nincsenek.”<sup>32</sup> Jeromos azonosításának megszilárdulását tanúsítja Petrus Abaelardus (1079–1142) azon nagyszerű himnuszának egyik részlete, amelyet az evangélisták ünnepére írt: *Ez a négy élőlény négy varázs, / különböző forma, s egyre más / róluk a próféta-látomás, / s a titkos kinyilatkoztatás. / A jobb oldalon emberalak, / mellette nagy oroszlán halad, / borjú kapja a*

<sup>30</sup> Szent Ágoston, *Beszédek Szent János evangéliumáról*, II. XXXI–L. beszéd. Fordította Révészné Bartók Gertrud. A jegyzeteket írta Révészné Bartók Gertrud, Vanyó László. Budapest: Jel Kiadó 2010, 63.

<sup>31</sup> Dietmar Wyrwa, *Augustins geistliche Auslegung des Johanesevangeliums*. In: J. van Oort und U. Wickert (hrsg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*. Kampen: Pharos 1992, 191–192.

<sup>32</sup> Jean Scot, 1969, 64–65.

bal oldalát, / a sas szárnya felettük bont szárnyakat” (*In festo evangelistarum*, III, 1–2. versszak).<sup>33</sup>

3. „Mert íme, mit használ, hogy elhangzottak ezek a szavak: »Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige«? Mi is igéket mondtunk, amikor beszéltünk. Vajon ilyen Ige volt Istennél? Hát nem hangzottak és múltak el, amiket mondtunk. Tehát Isten Igéje is elhangzott és befejeződött? Hogyan lett minden általa, és nélküle nem lett semmi?” (1, 8; 24.o.).<sup>34</sup> „Milyen az az Ige, amely kimondatik, és mégsem múlik el?” – teszi fel Ágoston a kérdést. Hosszasan elmélkedik a válaszról, majd a *Deus* szó szemantikai elemzésével adja meg a választ. Azt mondja, hogy amikor ezt a négy betűből és két szótagból álló szót kimondtuk, akkor „nagy és magasztos létezőre” gondoltunk, aki „fölülemelkedik minden változó teremtményen, testin és élőn”.<sup>35</sup> „Amelyek tehát kimondatnak és elmúlnak, azok a hangok, a betűk, a szótagok. Az a szó elmúlik, amely elhangzik, az pedig amit a hang jelentett, a gondolkodóban van, aki szólt, és a megértőben van, aki meghallotta, ez az, ami megmarad, bár a hangok elmúltak.”<sup>36</sup>

Ágoston a kommunikációs modellben gondolkodik: a szó, amely jelez, elmúlik, amit jelez, nem múlik el, mert a jelentése annak a fejében is ott van, aki beszél, és annak a fejében is ott marad, aki felfogja. Itt részben *De doctrina Christiana*,<sup>37</sup> részben *De dialectica*<sup>38</sup> című műveire utal, amelyekben részletesen tárgyalta a szemiotikai és jelentéstani kérdéseket. A *Deus* szóval kapcsolatban a szemantika alapkérdését feszegeti: a *Deus* szó mint jel részint a tőlünk független „nagy és magasztos létezőre” utal, részint arra a jelentésre, fogalomra, amely a beszélőben és a hallgatóban felidéződik, amikor a *Deus* szót kimondja, illetve hallja. Ez az a

<sup>33</sup> Ladányi-Turóczy Csilla fordítása. In: *Parnasszus, költészeti folyóirat*, IV. évfolyam 4. szám, 1998, 17.

<sup>34</sup> *Nam ecce quid prodest, quia sonuerunt verba: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum? Et nos diximus verba, cum loqueremur. Numquid tale Verbum erat apud Deum? Nonne ea quae diximus, sonuerunt atque transierunt? Ergo et Dei Verbum sonuit et peractum est? Quomodo omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil? ... Quale ergo Verbum quod et dicitur, et non transit?* (1, 8, 1).

<sup>35</sup> *Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animaleam* (1, 8, 21).

<sup>36</sup> *Ergo quaecumque dicuntur et transeunt, soni sunt, litterae sunt, syllabae sunt. Hoc uerbum transit, quod sonat: quod autem significauit sonus, et in cogitante est qui dixit, et in intelligente est qui quidiuit, manet hoc transeuntibus sonis* (1, 8, 36).

<sup>37</sup> Vö. Szent Ágoston, *A keresztény tanításról*. Városi István fordításának felhasználásával fordította, az Előszót és a jegyzeteket írta Böröczki Tamás. Budapest: Paulus Hungarus – Kairosh Kiadó, é. n., 1, 5 – 13. fejezet; 43– 50. o.

<sup>38</sup> Vö. Adamik Tamás, „Augustinus jeleméletének terminológiája és funkciója.” *Antik Tanulmányok* 26 (1979) 77; Augustine, *De dialectica*. Translated with Introduction and Notes by B. D. Jackson. Dordrecht 1975, 21–22.

szemantikai modell, amit Ioannes Saresberiensis a 12. században újra megfogalmazott, és a modern nyelvészek szemantikai háromszöggel ábrázolnak.

Erre a kérdésre pedig: „Hogyan lett minden általa, és nélküle nem lett semmi?” így válaszol: „Fordítsd figyelmed arra a szóra. Ha bírhatasz szót a szívedben, mintegy értelmében született tervet, hogy értelméd tervet szüljön, és úgy legyen benne a terv, mint értelméd szülötte, mint szíved fia. A szív ugyanis előbb teremti meg a tervet, hogy valamilyen épületet fölépíts, hogy valamilyen nagy dolgot létrehozz a földön; már megszületett a terv, de a mű még nincs elkészítve; te látod, mit akarsz csinálni, de más nem csodálja meg, csak miután már megcsináltad és felépítetted az építményt, vagyis azt az épületet a kivitelezésig, a tökéletes befejezésig eljuttattad. Észreveszik az emberek a csodálatos épületet, és csodálják az építő tervét; bámulják, amit látnak, és szeretik, amit nem látnak; ki láthatja a tervet? Ha tehát valamely nagy épület miatt dicsérik az emberi tervet, akarod látni, hogy milyen terve az Istennek az Úr Jézus Krisztus, vagyis az Isten Igéje? Figyeld meg a világnak ezt az épületét, vedd észre, mik lettek az Ige által; akkor meg fogod tudni, milyen az Ige” (1, 9; 25).<sup>39</sup> Majd még egyszer hangsúlyozza: „Eme Ige által lett minden: ebből gondoljátok el, milyen az Ige.”<sup>40</sup>

Ágoston hangsúlyozza, hogy akadtak olyan filozófusok, akik a teremtett világból a Teremtőre következtettek, de e tudásukkal nem sokra mentek: „És valóban voltak olyan filozófusai ennek a világnak, akik a teremtmény által keresték a Teremtőt, mivel megtalálható a teremtmény által, hiszen az apostol is nyilvánvalóan mondja: »Ami ugyanis benne láthatatlan, örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta a teremtett dolgok által felfogva szemlélhető, úgyhogy nincs mentségük«. És folytatja: »Mert bár megismerték Istent«, nem azt mondja: mivel nem ismerték meg, hanem: »Mert bár megismerték Istent, nem mint Istent dicsőítették, vagy adtak neki hálát, hanem belevesztek okoskodásaikba, és balga szívük elhomályosodott«. Mitől homályosodott el? Folytatja és nyíltabban kimondja: »Mivel bölcseknek mondták magukat, együgyűekké váltak«” (2, 4; 34).<sup>41</sup>

<sup>39</sup> *Refer animum ad illud uerbum. Si tu potes habere uerbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua, ut mens pariat consilium, et insit consilium quasi proles mentis tuae, quasi filius cordis tui. Prius enim cor generat consilium, ut aliquam fabricam construas, aliquid amplum in terra moliaris; iam natum est consilium, et opus nondum completum est; uides tu, quid facturus es, sed alius non miratur, nisi cum feceris et construxeris molem, et fabricam illam ad exculpationem perfectionemque perduxeris: adtendunt homines mirabilem fabricam, et mirantur consilium fabricantis; stupent quod uident, et amant quod non uident; quis est qui potest uidere consilium? Si ergo ex magna aliqua fabrica laudatur humanum consilium, uis uidere quale consilium Dei est Dominus Iesus Christus, id est, Verbum Dei? Adtende fabricam istam mundi; uide quae sint facta per Verbum, et tunc cognosces quale sit Verbum (1, 9, 1).*

<sup>40</sup> *Per illud Verbum facta sunt omnia: hinc cogitate quale Verbum est (1, 9, 26).*

<sup>41</sup> *At uero quidam philosophi huius mundi exstiterunt, et inquisierunt Creatorem per creaturam, euidenter dicente apostolo: Inuisibilia enim eius, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt,*

Ágoston a János-prológos alapján cáfolja a különböző eretnekségeket is, például az ariánusokat. „Valamely hitetlen ariánus azt mondja, hogy „az Isten Igéje lett. Hogyan lehetséges, hogy az Isten Igéje lett, amikor Isten mindent az Igéje által alkotott? Ha maga az Isten Igéje is lett, milyen másik Ige által lett? Ha azt mondod, hogy van az Igének Igéje, amely által az lett, akkor én azt az Isten egyetlen Fiának mondom. Ha azonban nem mondod az Ige Igéjének, akkor engedj meg, hogy nem lett az, aki által minden lett. Önmaga által ugyanis nem lehetett, aki által minden lett. Higgy az evangélistának. Mondhatta volna ugyanis: »Kezdetben teremtette Isten az Igét«, ahogyan Mózes mondta: »Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet«; és így sorol fel mindent: Szólt Isten: Legyen, és lett. Ha szólt, ki szólt? Mindenképpen Isten. És mi lett? Valamely teremtmény. A szóló Isten és az alkotott teremtmény között mi van, ami által lett, ha nem az Ige. Mert Isten szólt, legyen és lett. Ez az Ige változatlan, mert általa lettek a változók, ő maga változatlan” (1, 11; 26). Ugyanígy cáfolja az ariánusok elképzelését a prólógos alapján Beda Venerabilis (*Homilia* 1, 8; *PL* 94, 39 B–40 A) és Johannes Scotus Eriugena (*Homilia* 6).<sup>42</sup>

Tehát „minden általa lett, és nélküle semmi sem lett”. A legyek is általa lettek, nincs hát igaza a manicheusnak, aki mivel utálatot érzett a legyek iránt, azt mondja, hogy „az ördög teremtette a legyeket”. Végül „meggyőzte az embert, hogy nem az Isten teremtette az embert” (1, 14; 28. o.). „Tehát »minden«, testvérek, »minden« teljesen »általja lett, és nélküle semmi sem lett«. De miképpen lett minden általa? »Ami lett, az benne élet.« Ám így is lehet mondani: »Ami lett benne, az élet«; tehát minden élet, ha így ejtjük ki”.<sup>43</sup> Ezért nem szabad így tagolni, mert a szennyes manicheusok így tagolják, hogy mondhassák, hogy a kőnek is élete van, a falnak is lelke van, a kötélnek is lelke van. Említésre méltó, hogy Johannes Scotus Eriugena is tárgyalja ugyanezt a kétféle tagolást: *Quod factum est, in ipso uita erat* és *Quod factum est in ipso, uita erat*. És megjegyzi, hogy e kétféle tagolás két különböző értelmet hordoz. Az első tagolás értelme: Ami lett és elkülönült időben és helyben, nemek formák és számok szerint különbözővé, akár érzékelhető, akár felfogható, egyesített vagy elkülönített, mindez élet benne. A második értelmezés: Az, ami benne lett, nem volt más, mint élet. Iohannes Scotus számára e két tagolási lehetőség, csak két spekulatív lehetőség: ugyanazon szöveg két lehetséges értelme, s nem akar

*intellecta conspiciuntur; sempiternae quoque uirtus eius et diuinitas, ut sint inexcusabiles.* Et sequitur: 'Quia cum cognouissent Deum; non dixit: Quia non cognouerunt; sed: 'Quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt; sed euanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.' Unde obscuratum? Sequitur, et dicit apertius: 'Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt' (2, 4, 1).

<sup>42</sup> Jean Scot 1969, 228–229.

<sup>43</sup> *Omnia ergo, fratres, omnia omnino per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Sed quomodo per ipsum facta sunt omnia? Quod factum est, in illo uita est. Potest enim sic dici: Quod factum est in illo, uita est; ergo totum uita est, si sic pronuntiauerimus* (1, 16, 1).

választani közöttük – állapítja meg Édouard Jeuneau.<sup>44</sup> E hellyel kapcsolatban tehát nem említi a manicheusokat. Említi viszont őket az *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est* – „A világban volt, és a világ általa lett” (10. vers) kapcsán. A *mundus* ugyanis szerinte kétféleképpen értelmezhető, érzékelhető (*sensibilis*) teremtményként, és értelmes (*rationalis*) teremtményként. Nehogy a manicheus „a világ általa lett” tagmondatot csak érzékelhető teremtménynek gondolja, és az ördög teremtményének értelmezze, a teológus evangélista azért tette hozzá: „a világban volt” tagmondatot: „*In mundo erat*, azaz ebben a világban létezik az, aki mindent magában foglal; *et mundus per ipsum factus est*. A mindenség teremtője ugyanis nem más művében lakik, hanem a sajátjában, amelyet alkotott” (18, 19).<sup>45</sup>

4. Ágostont a megtestesülés tényét egyrészt az emberi büszkeséggel, gőggel magyarázza. Jóllehet egyes filozófusok felismerték Istent, de felfuvalkodottságukban szem elől tévesztették. Krisztus ezért jött el az emberekhez, és azért vállalta a kereszthalált, hogy alázatosságra tanítson: „Ő gőgös bölcsesség! Kinevetted a keresztre feszített Krisztust. Ő az, akit messziről láttál: »Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt.« De miért feszítették meg? Mert magaláztatásának fája neked kellett. Felfuvalkodott vagy a gógtól, és messze vetődtél a hazától” (2, 4; 35. o.).<sup>46</sup> Másrészt azért vette fel az emberi testet, hogy mindenki láthassa: „Ha ugyanis úgy jött volna, mint Isten, nem jött volna azokhoz, akik nem láthatták az Istent. Mert nem Istenként jött vagy távozott, hiszen ilyenként mindenütt jelen van, és semmiféle hely nem képes befogadni. De miként jött el? Úgy, hogy embernek mutatkozott” (2, 4; 35. o.).<sup>47</sup>

Az emberi testben azonban rejtve maradt az Isten, ezért Isten elküldte Keresztelő Jánost, hogy „az ő tanúságtétele által többnek találtassék, mint ember” (*per cuius testimonium inueniretur plus quam homo* (2, 5, 1). „Ő tanúskodni jött, hogy tanúságot tegyen a világosságról, hogy mindenki higgyen általa.” Ágoston kiemeli Keresztelő János alázatosságát: „Nem ő volt a fény.” „Miért jött hát, ha nem azért, hogy «tanúságot tegyen a világosságról». Ezt vajon miért? »Hogy mindenki higgyen általa.« És milyen fényről tett tanúságot? »Igaz fény volt.« Miért tették hozzá, hogy igaz? Mert a megvilágított embert is fénynek mondják, de az igaz fény az, amely megvilágít” (2, 6; 36. o.). Ezért mondja Pál apostol: „Valaha sötétség voltatok, most pedig fény az Úrban” (Ef 5, 8), tehát sötétség az emberben, fény az Úrban. „Most

<sup>44</sup> Jean Scot 1969, 242–244.

<sup>45</sup> Jean Scot 1969, 290.

<sup>46</sup> *O sapientia superba! Irrides crucifixum Christum; ipse est quem longe uidisti: 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum.' Sed quare crucifixus est? Quia lignum tibi humilitatis eius necessarium erat. Superbia enim tumueras, et longe ab illa patria proiectus eras* (2, 4, 26).

<sup>47</sup> *Si enim sic ueniret ut Deus, non ueniret eis qui uidere Deum non poterant. Non enim secundum id quod Deus est aut uenit aut discedit, cum sit ubique praesens, et nullo loco contineatur. Sed secundum quid uenit? Quod apparuit homo* (2, 4, 39).

pedig, mivel már elbuktál, és sebzett lett a szíved, hogy belőle a fény látható legyen, egy olyan ember jön hozzád, akit láthatsz, és olyan embernek mutatkozik, aki embertől vár tanúbizonyságot. Az Isten embertől vár tanúbizonyságot, és az Isten tanúja ember. Ember az Isten tanúja, de az emberéért” (2, 8; 37. o.).<sup>48</sup>

„A világban volt, és a világ általa lett.” Hogyan? – kérdezi Ágoston, majd meg is adja a választ: „A fenségesség jelenléte alkotja, amit alkot, jelenléte irányítja, amit alkotott. Úgy volt tehát a világban, ahogyan aki által a világ lett. „A világ tehát általa lett, de a világ nem ismerte föl.”<sup>49</sup> Mit jelent az, hogy világ? – teszi fel ismét a kérdést Ágoston. „Az eget, a földet, a tengert nevezük világnak és mindent, ami bennük van. Ismét más megjelöléssel a világ kedvelőit nevezük világnak” (2, 11; 38. o.).<sup>50</sup> Ki nem ismerte fel? – kérdezi ismét. „Akiket a világ szeretete miatt nevezünk világnak. Ahol szeret a szívünk, ott lakunk. A szeretet alapján érdemelték ki, hogy megnevezzük, kik hol laktak” (2, 11; 39. o.).<sup>51</sup>

5. Az ember státusát és erkölcsi követelményeit is a prologus első verséből kiindulva bontja ki Ágoston: „»Kezdetben volt az Ige.« Milyen kezdetben? »És az Ige Istennél volt?« És milyen Ige? »És Isten volt az Ige.« Vajon esetleg Isten teremtette ezt az Igét? Nem. Mert »az volt kezdetben Istennél.« Nos, tehát? Mások, amiket teremtett nem hasonlók az Igéhez? Nem, mert »minden általa lett, és nélküle semmi sem lett.« Hogyan lett minden általa? Mert »ami lett, abban élet volt«, és mielőtt lett, élet volt. Ami lett, nem az élet, hanem a művészetben, azaz Isten bölcsességében, mielőtt lett volna, volt az élet. Ami lett, az elmúlik, ami a Bölcsességében van, nem múlhat el. Tehát élet volt abban, ami lett. És milyen élet? Mivel a test lelke is élet, testünknek megvan a maga élete. Amikor ezt elveszíti, bekövetkezik a test halála. Ilyen volt tehát az az élet? Nem, hanem »az élet az emberek fénye volt«. Vajon az állatok fénye? Mert ez a fény az embereké is, és az állatoké is. Van egyfajta emberi fény. Lássuk, miben különböznek az emberek az állatoktól, akkor majd megértjük, mi az emberek fénye. Nem különbözik az állattól, csak értelmében, ezért mással ne dicsekedj. Azt hiszed, erővel? A vadállatok legyőznek. Azt hiszed, gyorsasággal? A legyek legyőznek. Azt képzeled szépséggel? Micsoda szépség rejlik a páva tollaiban! Mitől vagy hát jobb? Isten képmásától. Hol van Isten képmása? Az észben, az értelemben. Ha tehát azért vagy jobb az állatnál, mert eszed van,

<sup>48</sup> *Modo autem quia iam cecidisti, et factus es saucius corde, unde uideri illa lux potest, uenit ad te talis qualem posses uidere; et talem se hominem praebuit, ut ab homine quaereret testimonium. Ab homine quaerat testimonium Deus, et Deus testem habet hominem; habet Deus testem hominem, sed propter hominem* (2, 8, 16).

<sup>49</sup> *Praesentia maiestatis facit, quod facit; praesentia sua gubernat, quod fecit. Sic ergo erat in mundo, quomodo per quem mundus factus est* (2, 10, 10).

<sup>50</sup> *Caelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione dilectores mundi mundus dicuntur* (2, 11, 1).

<sup>51</sup> *Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde; amando enim hoc appellari meruerunt, quod ille ubi habitabant* (2, 11, 9).

amivel megérted azt, amit az állat nem képes megérteni; ezért az ember, mert jobb az állatnál, az emberek fénye, az értelmek fénye. Az értelmek fénye az értelmek fölött van, és meghalad minden értelmet. Ez volt az az élet, amely által minden lett” (3, 4; 44 – 45. o.).<sup>52</sup>

Ez a fény az Atyánál is volt, itt is volt – mondja Ágoston. „Ha pedig itt volt, miért nem látszott? Mert „a fény a sötétben világít, de a sötétség nem fogadta be.” Ő, emberek, ne legyetek sötétség, ne legyetek hitetlenek, igazságtalanok, rosszak, rablók, fősvények, a világ szerelmesei! Ezek ugyanis a sötétség (*hae sunt enim tenebrae*” 3, 5). Ágoston e korholó szavaiból nyilvánvaló, hogy az értelemmel bíró embernek egyrészt fel kellett volna ismernie teremtőjét, mert erre, mivel lelke van, mivel Isten képmására teremtettet (*ex imagine Dei*), képes.

A *Szentháromságról* (*De trinitate*) című művében ugyanis kifejti, hogy Isten az embert a *Szentháromság* képére teremtette, ami annyit tesz, hogy szellemének három összetevője van: *emlékezet, értelem, akarat*, ezért a gyermekek tehetségét is ezek alapján szoktuk megítélni: „Minél biztosabban, könnyebben emlékezik, minél élesebb az elméje, és minél szorgalmasabb a tanulásban, annál ígéretesebb a tehetsége” (10, 11).<sup>53</sup> Erre céloz a kommentárjában is, amikor ezt írja: „Vajon a teremtmény nem ismerte meg Teremtőjét? Tanúságot tett az ég a csillaggal; tanúságot tett a tenger, vitte a rajta járó Urat; tanúságot tettek a szelek, parancsára megnyugodtak; tanúságot tett a föld, amikor megfeszítették, megremegett. Ha mindezek tanúságot tettek, hogyan nem ismerte fel őt a világ, hacsak nem azért nem, mert a világ: a világ kedvelői, akik szívükben a világot lakják. És a világ

<sup>52</sup> 'In principio erat Verbum.' In quo principio? 'Et Verbum erat apud Deum.' Et quale Verbum? 'Et Deus erat Verbum.' Numquid forte a Deo factum est hoc Verbum? Non. 'Hoc' enim 'erat in principio apud Deum.' 'Quid ergo? Alia quae fecit Deus non similia sunt Verbo? Non: quia 'omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.' Quomodo per ipsum omnia facta sunt? Quia 'quod factum est, in ipso uita erat,' et ante quam fieret, uita erat. Quod factum est, non est uita; sed in arte, hoc est, in sapientia Dei, antequam fieret, uita erat. Quod factum est, transiit; quod est in Sapientia, transire non potest. Vita ergo in illo erat, quod factum est. Et qualis uita? Quia et anima corporis uita est; corpus nostrum habet uitam suam; quam cum amiserit, mors est corporis. Talis ergo erat illa uita? Non, sed 'uita erat lux hominum'. Numquid lux pecorum? Nam ista lux et hominum et pecorum est. Est quaedam lux hominum; unde distant homines a pecoribus uideamus, et tunc intellegemus quid sit lux hominum. Non distas a pecore, nisi intellectu; noli aliunde gloriari. De uiribus praesumis? a bestiis uinceris; de uelocitate praesumis? a muscis uinceris; de pulchritudine praesumis? quanta pulchritudo est in pennis pauonis? Vnde ergo melior es? Ex imagine Dei. Vbi imago Dei? In mente, in intellectu. Si ergo ideo melior pecore, quia habes mentem qua intellegas, quod non potest pecus intellegere; inde autem homo, quia melior pecore, lux hominum est lux mentium. Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes. Hoc erat uita illa, per quam facta sunt omnia (3, 4, 4).

<sup>53</sup> Aurelius Augustinus, *A Szentháromságról*. Fordította, a bevezetést írta, jegyzetekkel ellátta Gál Ferenc. Budapest: Szent István Társulat 1985, 303.



rossz, mert a világ lakói rosszak, ahogyan a ház rossz, de nem a falai, hanem a lakói” (3, 5; 46. o.).<sup>54</sup>

Másrészt az embereknek örvendeniük kell, „hogy Istentől születtek, élvezzék, hogy Istenhez tartoznak. ... Ha az Isten nem pirult el attól, hogy embertől született, az emberek szégyellik, hogy Istentől születtek? Mivel pedig ezt tette, meggyógyított, mivel meggyógyított, látunk” (3, 6). Az ember tehát lelke révén megismerheti Isten. Mivel pedig Isten oly sok jót tett vele, az embernek erkölcsi kötelessége, hogy hittel és odaadással viszonzza az isteni kegyet. Jézus Krisztus elfogadása tehát Ágoston szerint az emberi tisztesség, erényesség követelménye is.

De ez ágostoni vélemény visszhangzik a modern kommentárok értelmezéseiben is: Donald Guthrie és J. Alec Motyer ezt írják: „A Jézussal szembeni magatartás az egyes ember személyes felelősségén nyugszik” (*Der Prolog* 11).<sup>55</sup> Raymond E. Brown „az Ige botrányos elutasításáról”<sup>56</sup> beszél. Bolyki János hasonlóképpen vélekedik: „A világ a jánosi szemlélet szerint nem eredetétől fogva rossz, hanem azzá vált. Itt a világ az eljött Ige (Logosz) visszautasítása alapján vált gonosszá és sötétté. »Nem ismerte fel őt«, azaz nem ragadta meg a neki adott lehetőséget, hogy higgyen a Logosz világosságában, amelyik elvitte volna annak felismerésére, hogy neki mint »világnak« el kell ismernie teremtett voltát, és engedelmeskedni tartozik Teremtőjének” (10. vers).<sup>57</sup>

Ágoston azonban nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy János evangélista a prológust így folytatja: „Ám ahányan csak befogadták őt, azoknak megadta a lehetőséget, hogy Isten gyermekeivé váljanak, azoknak, akik hisznek a nevében, akik nem a vérből, sem a hús akaratából, sem a férfi akaratából, hanem Istenből születtek” (12–13). Tehát nemcsak tagadók voltak, hanem voltak befogadók is, akik hittek a testté lett Igében. Ezek különös jutalomban részesülnek. Az idézett részlet két szavához, a „hús” és a „vér” főnevekhez fontos megjegyzéseket fűz Ágoston. Rámutat arra, hogy a latin szövegben szereplő többes számú *ex sanguinibus* nem

<sup>54</sup> *Num enim creatura non agnouit Creatorem suum? Testimonium dedit caelum de stella; testimonium dedit mare, portauit ambulantes Dominum; testimonium dederunt uenti, ad eius iussum quieuerunt; testimonium dedit terra, illo crucifixo contremuit: si omnia ista testimonium dederunt, quomodo mundus eum non cognouit, nisi quia mundus dilectores mundi, corde habitantes mundum? Et malus mundus, quia mali habitatores mundi, sicut mala domus, non parietes, sed inhabitantes* (3, 5, 24).

<sup>55</sup> *Kommentar zur Bibel*. AT und NT in einem Band. Herausgegeben von Donald Guthrie, J. Alec Motyer. 1. Taschenbuchauflage. R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1998, C Neues Testament, 163: „Die Haltung Jesus gegenüber liegt in der persönlichen Verantwortung des einzelnen.”

<sup>56</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 41: „Lo scandaloso rifiuto della Parola da parte del suo stesso popolo (11b) ha anch'esso il suo corrispettivo nel ministero di Gesù quando egli è rifiutato in Galilea (4, 44) e da parte del popolo ebraico in genere (12, 37).”

<sup>57</sup> Bolyki 2001, 71.

latinos, ezért a grammatikusok megróhatják, de mégis helyes, mert a görög ἔξ αἱμάτων tükörfordítása, s a többszám arra utal, hogy a gyermek a férfi és a nő véréből születik: „Ha ugyanis egyes számban mondja a vért, nem fejezi ki, amit mondani akart: hogy a férfi véréből és a nő véréből születnek az emberek” (2, 14; 40. o.).<sup>58</sup> A „hús” szó pedig a nőre utal: „A húst az asszony helyett tette oda, mert amikor a bordából megteremtette, Ádám ezt mondta: »ez most csont a csontomból és hús a húsemből«” (2, 14; 40. o.).<sup>59</sup>

Azt a csodát pedig, hogy emberek Istentől szülehetnek, azzal magyarázza, hogy előbb közülük született az Isten, mert földi anyától és égi atyától született Jézus Krisztus: „Ne csodálkozz, ó ember, hogy fia leszel a kegyelem által, mert Istentől születesz meg Igéje szerint! Előbb maga az Ige akart megszületni az embertől, hogy bizakodva megszülethess az Istentől, és mondhasd magadnak, hogy nem ok nélkül akart az Isten az embertől születni, mert annyira becsült engem, hogy halhatatlanná tett és értem halandóként megszületett. ... hogy bizakodóvá tegyen téged azért mondta: »És az Ige testté lett, és közöttünk lakott«” (2, 15; 41. o.).<sup>60</sup> Ugyanezt a gondolatot még markánsabban fogalmazza meg Johannes Scotus Eriugena: „Nem maga miatt lett testté az Ige, hanem miattunk, akik csakis az Ige teste által alakulhattunk át Isten gyermekeivé. Egyedül szállt alá, sokakkal emelkedett föl. Az emberekből isteneket csinál az, aki Istentől embert csinált. »És közöttünk lakott«, azaz természetünket birtokolta, hogy bennünket saját természetének részeseivé tegyen” (21, 25).<sup>61</sup>

6. Ágoston 3. beszédét a prologus utolsó verseinek szenteli: „János tanúságot tesz róla, és kiáltja mondván: »Ez az, akiről mondtam: Aki utánam jön, előttem lett, mert előbb volt, mint én. És a teljességéből mi valamennyien kaptunk, mégpedig kegyelmet a kegyelemért.« A törvény ugyanis Mózes által adatott, a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által lett. Az Istent sohasem látta senki sem: az Egyszülött Fiú, aki az Atya ölen van, ő nyilatkoztatta ki” (15–18). Ágoston azzal a kijelentéssel kezdi 3. beszédét, hogy „Isten kegyelmét és igazságát” (*gratiam et*

<sup>58</sup> *Si enim diceret sanguinem singulari numero, non explicaret quod uolebat: ex sanguinibus enim homines nascuntur maris et feminae* (2, 14, 10).

<sup>59</sup> *Carnem pro femina posuit, quia de costa cum facta esset, Adam dixit: 'Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea'* (2, 14, 17).

<sup>60</sup> *Noli ergo mirari, o homo, quia efficeris filius per gratiam, quia nasceris ex Deo secundum Verbum eius. Prius ipsum Verbum uoluit nasci ex homine, ut tu securus nasceris ex Deo, et diceres tibi: Non sine causa Deus nasci ex homine uoluit, nisi quia alicuius momenti me existimauit, ut immortalē me faceret, et pro me mortaliter nasceretur. ... quasi securum te faciens ait: 'Et Verbum caro factum est, et habitauit in nobis'* (2, 15, 7).

<sup>61</sup> *Jean Scot, Homélie sur le prologue de Jean, 306: Non propter seipsum uerbum caro factum est, sed propter nos, quia non nisi per uerbi carnem potuissemus in dei filios transmutari. Solus descendit, cum multis ascendit. De hominibus facit deos qui de deo fecit hominem. 'Et habitauit in nobis', hoc est, naturam nostram possedit, ut suae naturae nos participes faceret.*

*veritatem Dei*), amellyel eltelve Jézus Krisztus „megmutatta magát a szenteknek, el kell választani az Ószövetségtől (*distinguendam a Veteri Testamento* (3, 1, 1). Mi keresztények vagyunk, így „a névből adódóan Krisztushoz tartozó” (*ipso nomine ad Christum pertinentes* (3, 2, 2). Tehát az Evangéliumhoz (*ad evangelium*) tartozunk, az Újszövetséghez (*ad Novum Testamentum*) tartozunk. Krisztus azért jött, hogy megváltsa azokat, akik Mózes törvénye alatt álltak. Ezért – ahogyan Pál apostol értelmezi – mi nem a Törvény, hanem a kegyelem alatt állunk (*Róm* 6, 14). Aki a Törvény alatt van, azt nem felemeli, hanem elnyomja a törvény. Az emberek pedig azért kerültek a törvény alá, mert nem tartották be a törvényt. „A Törvény tehát parancsol, a törvényhozó pedig abban könyörül, amit a Törvény parancsol” (3, 2; 45.o.).<sup>62</sup> Tehát az Újszövetséggel új erkölcsiség veszi kezdetét, az irgalom, az ajándék erkölcsisége – vonhatjuk le Ágoston szavaiból a következtetést –, amelynek törvénye az evangéliumokban vannak lefektetve.

De nem is kell nekünk levonnunk ezt a következtetést, mert levonja ezt maga Ágoston, amikor beszédének második felében a prologus 16. versét: „És a teljességéből mi valamennyien kaptunk, mégpedig kegyelmet a kegyelemért” értelmezi. Dramatizálva így fejt ki e mondat értelmét: „Mit kaptatok? *Mégpedig kegyelmet a kegyelemért*. Így van az evangéliumi szavakban, amelyeket egybevetettünk a görög példányokkal. Nem ezt mondta: És teljességéből mi valamennyien kaptunk, kegyelmet a kegyelemért; hanem így mondta: *És a teljességéből mi valamennyien kaptunk, mégpedig kegyelmet a kegyelemért*, azaz kaptunk, és azt akarta, hogy mi valamit értsünk azon, hogy a teljességéből kaptunk, és azonfelül kegyelmet a kegyelemért. A teljességéből ugyanis kegyelmet kaptunk először; és ismét kaptunk kegyelmet<sup>63</sup>, kegyelmet a kegyelemért. Milyen kegyelmet kaptunk először? Hitet.

<sup>62</sup> *Lex ergo iubet, dator legis miseretur in eo quod iubet lex* (3, 2, 24). Révészné Bartrók Gertrud pontatlanul fordítja ezt a mondatot: Ágoston 2008, 43: „A Törvény tehát parancsol, a törvényhozó pedig azért könyörül, mert a Törvény parancsol”.

<sup>63</sup> *Quid accepistis? 'Et gratiam pro gratia.' Sic enim habent verba euangelica, collata cum exemplaribus graecis. Non ait: Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, gratiam pro gratia; sed sic ait: 'Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia', id est accepimus, ut nescio quid nos voluerit intelligere de plenitudine eius accepisse, et insuper gratiam pro gratia. Accepimus enim de plenitudine eius, primo gratiam; et rursus accepimus gratiam, gratiam pro gratia. Quam gratiam primo accepimus? Fidem. In fide ambulantes, in gratia ambulamus. Unde enim hoc meruimus? Quibus nostris praecedentibus meritis? Non se quisque conpalpet, redeat in conscientiam suam, quaerat latebras cogitationum suarum, redeat ad seriem factorum suorum; non adtendat quid sit, si iam aliquid est, sed quid fuerit, ut esset aliquid; inueniet non se dignum fuisse nisi supplicio. Si ergo supplicio dignus fuisti, et uenit ille qui non peccata puniret, sed peccata donaret; gratia tibi data est, non merces reddita. Unde vocatur gratia? Quia gratis datur* (3, 8, 2). E részletben is változtattunk Révészné Bartók Gertrud fordításán, aki a *Sic enim habent verba euangelica, collata cum exemplaribus graecis* mondatot így fordította: „Így van ez az evangéliumi szavakban, amelyet összegyűjtöttek görög példányokból” (vö. Ágoston 2008, 47).

A hitben járván, kegyelemben járunk. De mivel érdemeltük ezt ki? Milyen korábbi érdemeinkkel? Senki se hízelegjen magának, vizsgálja meg lelkiismeretét, kutassa át gondolatainak rejtekhelyeit, vegye sorra tetteit, ne azt nézze, hogy kicsoda, ha már valamire vitte, hanem hogy mi volt, hogy legyen valami; azt fogja találni, hogy csak büntetésre volt méltó. Ha tehát büntetésre voltál méltó, és eljött ő, hogy ne büntesse a bűnöket, hanem megbocsássa a bűnöket; kegyelmet kaptál, nem a kiérdemelt bért. Miért hívják kegyelemnek? Mert ingyen adatik” (3, 8; 47. o.). De ezt megígérte a prófétái által, és amikor eljött, hogy ezt megadja, „nemcsak kegyelmet adott, hanem igazságot is. Hogyan valósult meg az igazság? Mivel teljesült, ami megígértetett” (3, 8; 48. o.).<sup>64</sup> A következő fejezet elején még egyszer nyomatékosítja: „Mi a kegyelem? Ami ingyen van adva. Mi az, hogy ingyen van adva? Ajándékba van adva, nem viszonzásképp” (3, 9; 48. o.).<sup>65</sup> Édouard Jeuneau felhívja a figyelmet arra, Johannes Scotus Eriguena hű marad az ágostoni exegézishez, csak saját szavaival fogalmaz, amikor ezt írja: „Általa pedig, mivel »a teljességéből mi valamennyien megkaptuk« a megistenülés kegyelmét a hit kegyelméért, amellyel benne hiszünk, és a cselekvés kegyelméért, amellyel parancsait megtartjuk” (23, 12).<sup>66</sup>

Ágoston rendkívüli fontosságot tulajdonít a prólógus utolsó mondatának is: „Az Istent sohasem látta senki sem: az Egyszülött Fió, aki az Atya ölen van, ő nyilatkoztatta ki” (18). János a mondat első felével azt hangsúlyozza – mondja Ágoston –, hogy Mózes sem látta Istent, mert Mózes csak „felhőt látott, angyalt látott, tüzet látott: mindez teremtmény, Urának előképét hordozta, nem pedig az Úr jelenlétét mutatta” (3, 17; 52).<sup>67</sup> Mózes által tehát maga Krisztus küldte előre a Törvényt, mint saját előképét, hogy eljöhessen majd kegyelemmel és igazsággal. Amit ugyanis testileg lehet látni, az nem az Isten szubsztanciája: „Ugyanis a testileg látható dolgok a teremtés által lettek láthatóvá, bennük az előkép mutatkozik meg, nem pedig maga a szubsztancia nyilvánult meg és lett kézzelfoghatóvá” (3, 18; 53.o.).<sup>68</sup> „Isten bölcsessége szemmel nem látható” (3, 18; 53. o.) – *Sapientia Dei uideri oculis non potest* (3, 18, 17). „Miből vált ismeretessé Isten Mózes számára?” – teszi fel a kérdést Ágoston. „Mivel az Úr kinyilatkoztatta szolgájának. Milyen

<sup>64</sup> *non solum gratiam dedit, sed et ueritatem. Quomodo exhibita est ueritas? Quia factum est quod promissum est* (3, 8, 25).

<sup>65</sup> *Quid est gratia? gratis data. Quid est gratis data? Donata, non reddita* (3, 9, 4).

<sup>66</sup> Jean Scot, *Homélie sur le prologue de Jean*, 310–313: *Per ipsum uero, quoniam »de plenitudine eius nos omnes accepimus« gratiam deificationis pro gratia fidei, qua in eum credimus, et actionis, qua mandata eius custodimus.*

<sup>67</sup> *Moyses uidit nubem, uidit angelum, uidit ignem: omnis illa creatura est; typum Domini sui gerebat, non ipsius Domini praesentiam exhibebat* (3, 17, 16).

<sup>68</sup> *Facta enim sunt illa uisibilia corporaliter per creaturam, in quibus typus ostenderetur, non utique substantia ipsa demonstrabatur et manifestabatur* (3, 18, 14).

Úr? Maga Krisztus”.<sup>69</sup> Ágoston tehát az utolsó mondat második felét Mózesre is vonatkoztatja.

De vonatkoztatja a keresztényekre is, akiknek „örök életet” ígér, mondja Ágoston, és idézi Jézus szavait a Jn 17,3-ból: „Ez pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, az egyetlen igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust”,<sup>70</sup> majd tüstént értelmezi az idézett jézusi szavakat: „Az Isten megismerését ígérik meg, ez a kegyelem a kegyelemért. Testvérek, még csak hisszük, nem látjuk, ennek a hitnek lesz a jutalma, hogy meglátjuk, amiben hiszünk” (3, 20; 54.o.).<sup>71</sup> Ez az a boldogság, amelyre egy bizonyos szerető (*quidam amator*) is sóvárog a zsoltárokból: „Egyet kértem az Úrtól, azt kerestem. Hogy az Úr házában lakjam életem minden napján. Hogy szemléljem az Úr gyönyörűségét” (27/26, 4). Ágoston a *quidam amator* beszúrásával azt sugallja, hogy e hithez szeretet is kell. Ágoston tehát határozottan kijelenti, hogy hitünk és szeretetünk jutalmaként láthatjuk majd Istent, de hogy mikor – már itt az életben vagy halálunk után –, azt bizonytalanságban hagyja.

7. Összegezőképpen megállapíthatjuk, hogy Ágoston alkotó módon úgy formálta meg a *János-evangélium* prologusának latin szövegét, hogy egyrészt elmélyítse annak teológiai üzenetét, másrészt érthetőbbé tegye azt hallgatói és olvasói számára. Értelmezésében e prologus a keresztény teológiának olyan mély titkait tartalmazza, amelyek alapján az egész keresztény hitrendszer értelmezhető, és a Jézus Krisztus istenségével és a Szentháromsággal kapcsolatos minden eretnekség cáfolható. E rendkívüli ismeretek forrása maga Jézus Krisztus, aki szeretett tanítványa, János apostol által nyilatkoztatja ki a teremtés titkait. Ágoston a prologus első versei alapján nyelvészeti, szemantikai magyarázatát adja annak, hogy hogyan teremtett Isten mindent az Ige által. Ugyancsak a prologus első verseiből kiindulva körvonalazza az ember státusát, mégpedig annak az embernek a státusát, aki az Ószövetség törvénye alatt állt, és annak az embernek a státusát, aki immár az Újszövetséghez tartozik, aki kegyelmet kapott a kegyelemért, amely lehetővé teszi számára, hogy Isten gyermekévé váljon, és szeretete által megismerhesse, színről színre láthassa Istent.

Ágoston szóban forgó prologuskommentárja egyedülálló az ókeresztény irodalomban, mind a görög, mind latin nyelvű exegetikai szakmunkák között. Órigenész János-evangélium kommentárja időben megelőzi, terjedelemben pedig fölülmúlja Ágoston művét, és külön értéke, hogy görög nyelven, az újszövetségi Szentírás eredeti nyelvén készült. Azonban töredékes, például a prologus kommentárja is

<sup>69</sup> *Et unde innotuit Moysi Deus? Quia reuelavit seruo suo Dominus. Quis Dominus? Ipse Christus* (3, 17, 3).

<sup>70</sup> *Haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te unum uerum Deum, et quem misisti Iesum Christum* (3, 20, 3).

<sup>71</sup> *Cognitio Dei promittitur; ipsa est gratia pro gratia. Fratres, modo credimus, non uidemus; pro ista fide praemium erit, uidere quod credimus* (3, 20, 4).

hiányos: csak az 1–7. versének értelmezése maradt ránk.<sup>72</sup> Ágoston műve sértetlenül fönnyaradt, és bár latin nyelven készült, mégis ott, ahol az értelmezés megkívánja, hivatkozik a görög eredetire,<sup>73</sup> sőt a kritikus helyeket „görög példányokkal”<sup>74</sup> is egybevetette. Kommentárját olvasgatva az az érzésem támadt, hogy Órigenész kommentárját is felhasználta.<sup>75</sup> De Jeromos fordítását – amely később a *Vulgata* nevet kapta – is ismerte, és vele szinte vitatkozva, saját értelmezése szerint öntötte formába és tagolta a prológu latin szövegét. Nem véletlen, hogy rendkívüli hatást gyakorolt a későbbi latin nyelvű keresztény írókra, például Beda Venerabilisre, Johannes Scotus Eriugenára és Tours-i Gergelyre.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Origène 1966, 33, 106–365.

<sup>73</sup> Vö. 2, 14, 5: *'Qui non ex sanguinibus': tamquam maris et feminae. Sanguines non est latinum: sed quia graece positum est pluraliter.*

<sup>74</sup> Vö. 3, 8, 2.

<sup>75</sup> E sejtésünket érdemes lenne egyszer megvizsgálni, azaz nem lenne haszontalan egybevetni kissé részletesebben Ágoston János-komentárját Órigenész János-komentárjával; vö. Heidl György, *Szent Ágoston megtérése*. Budapest 2001, 9.

<sup>76</sup> Vö. Tours-i Gergely, *Korunk története. A frankok története*. Fordította, a bevezető tanulmányokat írta és a jegyzeteket összeállította Mezei Mónika és Adamik Tamás. Pozsony 2010, 139: „Tehát hiszek a mindenható Atyaistenben. Hiszek Jézus Krisztusban, az Ő egyszülött fiában, a mi Urunkban, aki az Atyától született, de nem teremtmény, nem az idők kezdete után, hanem öröktől fogva az Atyával volt az idők kezdete előtt. Mert nem hívhatnánk Atyának, ha nem lenne fia; és nem lenne fiú, ha nem lenne atyja. Azokat pedig, akik azt mondják »Volt idő, amikor Ő nem létezett«, elutasítom, kiátkozom, és kiközösítem az egyházból. Hiszem, hogy Krisztus az Atya Igéje, aki által minden lett. Hiszem, hogy ő a testté vált ige, akinek szenvedése megváltotta a világot, és hiszem, hogy szenvedésében az emberséget, nem az istenséget öltötte magára” (Második előszó az I. könyvhöz).

---

TUDOMÁNYUNK  
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

---





# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE BESZÉLGETÉSE HOPPÁL MIHÁLLYAL, A MAGYAR VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG ELNÖKÉVEL

S. SZABÓ PÉTER

*Kedves Professzor Úr! Többféle oka is van annak, hogy folyóiratunk megkeresett téged. Egyrészt gratulálni szeretnénk, hisz a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság – amint erről már hírt adtunk – idei torontói konferenciáján tüntetett ki téged azzal, hogy négy másik tudóssal együtt örökös tagsággal jutalmazott. Ez nagy megtiszteltetés neked, de az egész magyar vallástudománynak is, hisz vagy másfél évtizede te vagy a Magyar Vallástudományi Társaság elnöke. Szeretnénk erről a sajátos, rangos műhelyről is hallani tőled, ezért is gondoltuk úgy, hogy a veled készült beszélgetést a Tudományunk története és műhelyei rovatban közöljük. És persze rólad, életutadról, munkádról is szívesen hallanánk. Menjünk tehát sorban. Először talán a nemzetközi elismerésről kérdeznék. Hogyan fogadtad ezt a gesztust, milyen gondolataid vannak ennek kapcsán?*

Természetesen nagy megtiszteltetés volt, mert öt évenként öt kutatót választanak erre az örökös tagságra, ami azt jelenti, hogy több tízezer ember közül választanak ki évente egyet-egyet. És az a bizottság, amelyik kijelöli, elfogadja, és felterjeszti a közgyűlés elé a jelölteket a tiszteletbeli tagságra, a legjobb valláskutatókból áll, többek között az előző elnök, Michael Pye volt ennek a bizottságnak az elnöke és a valláskutatás legjobb nevű tudósai kapják ezt a címet. A bizottságnak van olyan tagja például, aki nem is ismer engem, de megnézik a munkásságát a szóban forgó embereknek, és ez alapján döntenek. Nálam minden bizonnyal belejártszott ebbe az is, hogy a sámánizmus, ami a fő kutatási területem, igen érdekes része a mai vallástudományi kutatásoknak, és én egy nemzetközi társaságnak, a Sámánkutatók Nemzetközi Társaságának is elnöke vagyok, és ennek egyre nagyobb a súlya, mert már húsz éve működik.

*Sok tudóst foglal magába a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság?*

Ez több tízezer ember. Majdnem minden országban, de legalábbis a nagyobb országokban megvan a helyi szervezete, mint a Magyar Vallástudományi Társaság is, és most már regionális társaságok is alakulnak. Van például egy európai asszociáció is, tehát a Valláskutatók Európai Társasága, amelyik tíz évvel ezelőtt alakult meg, és a jövő évben, 2011. szeptember 18- és 22-e között, Budapesten

tartja majd a szokásos, évenkénti konferenciáját. Ez egyrészt nagy megtiszteltetés nekünk, másrészt így a Magyar Vallástudományi Társaság sokkal jobban rákerül a térképre, bekerül a valláskutatók gondolkodásába, jobban el tudnak helyezni minket, eredményeinket. Javasolnám is, hogy csináljunk egy válogatást erre az alkalomra a legjobb hazai kutatók legjobb angol nyelvű cikkeiből, mert ezzel megismertethetjük a magyar kutatók kutatásait a külföldiekkel.

*Ez jó gondolat, megpróbálunk segíteni ebben a folyóirat lehetőségeivel. Ezzel el is érkeztünk a magyar vallástudományhoz. A magyar valláskutatók régebben is bekapcsolódtak a nemzetközi kutatásokba?*

A magyar valláskutatók a 20. század elejétől kezdve részt vettek az akkor alakult Világ-Vallástudományi Társaság – ez akkor még csak Európát jelentette igazából – első konferenciáin. Az Etnográfia című folyóiratban nyoma van annak, hogy a magyar valláskutatók a kezdetektől fogva ott voltak ezeken a konferenciákon, például a párizsi konferencián is, amit 1900-ban tartottak. Persze a világháborúk miatt és alatt volt egy hosszú szünet, de aztán a hatvanas évektől kezdve újraindult a társaság munkája, és ha nem is túl nagy számban, de ott volt azért egy-egy magyar kutató ezeken az üléseken. Az utóbbi évtizedekben, amikor a finnek is bekapcsolódtak, már kiadványokhoz is hozzájutottunk. Mindenesetre azt elmondanám, hogy a 20. század elején Maróth Károly és Goldziher Ignác is írt és publikált egy-egy cikket az Etnográfiában a vallás, az összehasonlító valláskutatás tárgyában. Ezek olyan történeti tények, amikre érdemes odafigyelni, és ebből az is következik, hogy igenis régi hagyománya van a valláskutatásnak Magyarországon.

*És mi jellemzi most a Magyar Vallástudományi Társaságnak a munkáját, amelynek közel két évtizede vagy az elnöke?*

Én csak 97 óta vagyok elnöke, tehát szűk másfél évtizede. Előtte, amikor én bekapcsolódtam, a 90-es évek elején Kákossy László, egyiptológus professzor volt az elnök. Őt Boglár Lajos követte, aki etnológus volt és a dél-amerikai indiánok kultúráját kutatta. Aztán volt egy darabig Pócs Éva, aki még főtítkár is volt – azt hiszem –, és Voigt Vilmos, ő mindig ott volt az elnökségben. Titkárunk volt egy időben Lovász Irén, aki nemcsak nagyon híres énekes, hanem néprajzos is, a PhD disszertációját a szakrális kommunikációról írta. Tehát ez rotációs rendszer volt, időről-időre új elnököt és funkcionáriusokat választunk, és 97-ben esett rám a választás. Ezalatt a másfél évtized alatt megalapítottuk a Vallástudományi Tanulmányokat, – ez egy füzet sorozat –, aminek most a tizedik köteténél tartunk. (A tíz füzet szerzői és témái: 1. Hoppál Mihály: Mítosz és társadalom; 2. Voigt Vilmos: Ipolyi Arnold élete; 3. Hoppál Mihály: Tanulmányok Diószegi Vilmosról; 4. Voigt Vilmos: A magyar ősvallás kérdése, 5. Veikko Annonen: Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban; 6. Fodor István: A magyarok ősvallása; 7-8. Előadások a vallás-

ról; 9. James I. Cox: A szellemek közösségirányítása; 10. Szilágyi Zsolt: A mongol főlámák rövid története). Igyekeztem ezt úgy csinálni, hogy amikor meghívtunk egy-egy külföldi kutatót, akkor előadásra is felkértük, az előadást lefordítottuk, lefordítottuk és megjelent. Megalapítottuk a Magyar Vallástudományi Könyvtárat is, a L'Harmattan Kiadó ebben partner és nagyon szép, kellemes külalakban kiadja ezeket az összegyűlt anyagokat, a Magyar Vallástudományi Társaság éves közgyűléseinek, illetve konferenciáinak az anyagát. A két utolsó konferencia anyagával még adósak vagyunk, most szerkesztjük ezeket a köteteket. A dolog lényege szerintem az, hogy ha a sorozat elindul, akkor azok egymás után előbb-utóbb megjelennek, és többek között ilyenkor előkerülnek olyan munkák is, amelyek itt állnak lefordítva, akár klasszikusok is. Most például a keleti gondolkodásról van egy ilyen munka, amit az ELTE japán lektora gondozott, illetve most végzik rajta az utolsó simításokat, tehát előbb-utóbb meg fog jelenni egy klasszikus japán szerző munkája. Ezek jelentős dolgok lesznek. Magyar disszertációk, konferenciák anyagai is rendre megjelennek. Most már elmondhatjuk, hogy van folyóiratunk, hisz az idei év közepétől a Vallástudományi Szemle egyik kiadója a Zsigmond Király Főiskola mellett a Magyar Vallástudományi Társaság is, van kis tanulmányosorozatunk és van egy könyvsorozatunk is. Tehát néhány évtized múlva nem lehet azt mondani, hogy a magyar vallástudományi kutatás a levegőben lóg, vagy, hogy ad hoc kiadványokban él, hanem igenis a megalapozott tudományágakra jellemző komoly alapl munkák és a legfrissebb tanulmányok egyaránt megjelennek.

*Igen, ez kétségtelenül felfelé ívelő tendencia. Kérdés, hogy a magyar társadalomban, a tudományos közéletben, például az egyházi fenntartású intézmények műhelyeiben milyen mindennek az ismertsége, milyen a kapcsolatrendszer, a fogadtatás? Ennek vannak kitapintható tendenciái?*

Én a magam részéről, elnökként megpróbáltam a lehető legszélesebbre nyitni a kaput. Mert az a meggyőződésem, hogy nem elszigetelten kell dolgozni, különösen nem akkor, amikor valamit a nulláról indítunk, ahogy történt ez a rendszerváltás után. Ebből az következett, hogy én elkezdtem a katolikus egyetemen dolgozó kollégák felé is tájékozódni, és ugyanígy tettem a valláspszichológusokkal is. Nem jöttek sokan. A teológiával más a helyzet, őket bizonyos fokig megértem, mert ők nagyon elkötelezettek valamilyen teológiai irányzat, vagy valamilyen vallás mellett. Ez egyébként a Nemzetközi Vallástörténeti Társaságban is felvetődött, hogy a teológusokat, az egyházakhoz köthető teológusokat, vagy tudósokat egyáltalán bevegyék-e a társaságba. Megjegyzem, éppen Torontóban csatlakozott hozzánk a legnagyobb amerikai teológus valláskutatókat egyesítő társaság. Reménykedjünk, hogy ez a bővülés eredményes lesz, hisz ma sokkal nyitottabb a szemlélet és sokkal inkább teoretikusabb a vallástudományi kutatás, ami már nem is csak vallástörténeti, mert nemcsak történettel foglalkozik, hanem a valláskutatás elméleti témáival

is, tehát például, hogy a vallás hogyan alakult ki, mi a szerepe a társadalomban. Ezek azok a dolgok, amiket érdemes egyrészt mindig átgondolni, másrészt a mi részünkről teljes nyitottsággal vagyunk vagy lennénk, de hát elmondom őszintén azt is, hogy sokakat hiába hívtam, hiába kértem. Mások viszont csatlakoztak, és jelenleg is funkciókat töltenek be a társaságban. A magam részéről a vallásfilozófusokat is szívesen látnám, teljesen nyitottak vagyunk, senkit nem akarunk kizárni, mindenkit szeretettel várunk, mert nekem az az érzésem, hogy mindenki tudna valami érdekes szemponttal hozzájárulni a vallástudományi kutatásokhoz. Különösen abban a fázisban, amikor meg kell erősödni, izmosodni kell, mert hosszú évtizedekig a hivatalos álláspont szerint a vallás ellenséges ideológia volt, mint ahogy a sámánizmus is az volt, nem kell ezt szépíteni. De hát hál' Istennek ezeken az időken túl vagyunk, és épp ez lenne a dolog lényege, hogy a következő nemzedékre valami olyan képet hagyjunk magunkról, hogy mi nyitottak voltunk, vagyunk és a legkülönbébb megközelítéseket is elfogadhatónak tartjuk.

Ezért is jó, hogy az egyik első konferenciánkon éppen azokat az előzményeket vettük sorra, amelyek a múlt század, – a 20. század – most már múlt század – elejétől jelentős eredményeket produkáltak. Ilyen a debreceni Varga Zsigmond, akit egyrészt azért ismernek, mert a sumér-magyar rokonságnak apostola volt, másrészt viszont kevesen tudták róla, hogy nagyon jelentős vallástörténet kutató, aki az összehasonlító vallástudományban is jeleskedett. Hozzá lehetne még sorolni azokat, akik nagyszerű dolgokat tettek le az asztalra. Sebestyén Gyula, Maróth Károly, Goldziher Ignác, nevüket már említettem, orientalisták voltak, vagy néprajzosok, de ettől ők még jelentőset alkottak az összehasonlító vallástudományban is. Azt mondanám, hogy érdemes ezekre az előzményekre nekünk odafigyelniük. Mély meggyőződése, hogy azért van ma Szegeden vallástudományi kutatóműhely, mert Bálint Sándor ott olyan örökséget hagyott hátra, amire építeni lehet, amit érdemes figyelembe venni.

*Akkor végül is optimista vagy a jövőt illetően, a múlt és a jelen tendenciái valami kedvező fejlődési irányt mutatnak.*

Én abszolút optimista vagyok, mert a következő nemzedék nem biztos, hogy személyi szimpátiák vagy nem szimpátiák alapján fog belépni a Társaságba. Most is biztató, hogy főtitkárunk a Református Teológián tanít, a másik szervezőtitkárunk vallásfilozófus, pénztárnokunk, Szilágyi Zsolt, kimondottan orientalista, én magam pedig sámánkutató és a magyar mitológia kutatója lennék.

*A társaság tevékenysége jellemzése után ideje lenne szót ejteni e te életutadról is. Honnan indultál, merről érkeztél a vallástudományhoz?*

Én Debrecenben végeztem a néprajz szakot, a magyar nyelv és irodalom szakkal együtt. A szakdolgozatom témája a népi gyógyítás volt. Ez többek között azért

érdekes, mert apám orvos volt, és annak idején én még gyalogosan bejártam a Zempléni – hegyvidéket, a zempléni népi gyógyításról írtam egy 200 oldalas művet, ami kimondottan terepmunkán alapult. Ennek során azt érzékeltém, hogy az egyik legfontosabb dolog volt a népi gyógyítással kapcsolatban egy belső hiedelemrendszernek a működése. Tehát nemcsak gyakorlati tudás éltette az öregasszonyok fejében a népi gyógyítási technikákat, és ezért volt mindenre azonnal javaslatuk, hanem az a hitrendszer, a néphit, amit szintén abban az időben kezdtünk rendszerként értelmezni, éppen bizonyos szociológusok, például Berger munkái és kutatásai alapján. Egy nagy hiedelemrendszer- konferencia is volt annak idején, 1975-ben, éppen a Tömegkommunikációs Kutatóközpont szervezésében. Ennek hatására én, szintén a 70-es évek közepén, az uráli mitológiával is elkezdtem foglalkozni, mert szegény Diószegi Vilmos, az én osztályvezetőm, aki nagy sámánkutató volt, meghalt. Akkor én kaptam meg a felkérést, hogy írjam meg az Uráli népek című kötetben – ez a finnugor kongresszusra jelent meg – az uráli népek mitológiájának összehasonlító áttekintését. Ez azért volt jó, mert akkor bele kellett tanulnom bizonyos fokig a mitológiai rendszerekbe, és így jutottam el oda, hogy előbb-utóbb meg kell írni, vagy újra kell írni a magyar mitológiát.

*Akkor ez a kényszerű témaváltás további munkákhoz, kutatásokhoz is utat nyitott?*

Igen, például amikor évfordulója volt, akkor kiadtam Ipolyi Arnold könyvét, az első magyar mitológiát, ami 1854-ben jelent meg, és láttam, hogy egy sor dolgot újra kell értelmezni, mert újabb adatok vannak, stb. Akkor, a 90-es évek elején finn kollégákkal nagyon jó kapcsolat alakult ki, így Juha Pentikäinennel és Anna-Léna Siinalával és persze az orosz kollégákkal is. Mint Szibéria-kutató, szinte minden évben jártam Moszkvában, Leningrádban, és éppen az ideológiai enyhülés, a „glásznosztj” és a „peresztrojka” hatása alatt az orosz kollégák is újra elkezdtek foglalkozni a sámánizmussal és a mitológiával. Ami korábban azért nem volt annyira természetes. Akkor elhatároztuk, hogy nagy nemzetközi együttműködést építünk ki. Szerencsére, a moszkvai intézetben, az Orosz Akadémia Néprajzi Intézetében az igazgató nyitott volt ezekre a dolgokra, akivel nekem személyes kapcsolatom volt, tehát egy orosz–magyar együttműködésben indítottuk el az uráli népek mitológiai enciklopédiáját. Én közben itthon megjelentettem a világ népeinek mitológiai enciklopédiáját magyar fordításban. Most pedig már ott tartunk, hogy a negyedik kötet angolul is megjelent ebben az uráli népek mitológiai enciklopédiájában. Elsőnek a komik, vagy a zürjén, aztán a két obi-ugor nép, a manshi és a chanti és most már a szelkup is megjelent a nyári finn-ugor kongresszus előtt. Azt találtuk ki, hogy mindig a helyi tudósok írják ezeket, először oroszul jelennek meg ezek a művek, majd az Akadémiai Kiadó kiadásában angolul. Ezt én tartom kézben, de ez tényleg nemzetközi együttműködés, mert a finnek pénzügyileg támogatják a fordítást, a

kiadást, megvesznek több száz példányt, és így az Akadémiai Kiadó ezt megjelenteti. Ez igazi, jó nemzetközi együttműködés, aminek a végső célja azért világos kell legyen, az pedig nem más, minthogy a kis finnugor népeknek – hisz ők maguk ezt soha nem tudták volna megcsinálni, – legyen ugyanúgy meg a mitológiájuk, mint másoknak, azért, hogy a következő nemzedék azt megismerhesse, és most, amikor már nem lehet új gyűjtéseket összeszedni, most még az utolsó pillanatban ez elkészüljön. Talán valamivel hozzájárulunk az ő identitásuknak a megmentéséhez. A globalizáció áradataiban minden eltűnhet, de most már ha ezek a munkák megvannak, talán nem fog leégni az összes könyvtár egyszerre, ami egyébként a nagy digitális archívumokkal előfordulhat, csak beléjük kell ereszteni egy jó kis vírust. Minden könyvet nem lehet elérni most már. Így abban reménykedünk, hogy ezek a kis népek okulnak ezekből a mitológiai kötetekből.

*Ez nyilván jóleső érzéssel tölti el a benne munkálkodókat. No és mi a helyzet a sámánizmussal?*

Annak idején, amikor az uráli mitológiával, meg a magyar mitológiával is kellett foglalkozni, – ami része a nagy uráli hiedelemvilágnak –, ott látni kellett, hogy a kereszténység felvétele előtti hiedelemrendszer az evidensen, vagy majdnem biztosan, a sámánizmus lehetett. Sámánság – én szeretem inkább ezt a kifejezést használni –, mert a sámánizmus az egy kicsit túl ideologizált, mindent átfogó modell, aminek túl nagyra csinálták a keretét, főleg Eliade, aki nagyszerű könyvet írt erről a kérdésről, hogy abba minden belefér, de amikor egy szitába minden belefér, akkor abból minden ki is hullik.

Minden népnek a sámáni vilásképe és hiedelemrendszere lényegesen különbözik egymástól, illetve a lokális jegyek teszik igazán érdekessé a kutatás számára, és az összehasonlító kutatás számára pedig különösen, ezeket a helyi sámánságokat. Még most is megvan a régi oroszban megtalálható nyelvi előfordulás; nem az -izmus végződéssel mondták, hanem úgy, hogy 'sámánsztvo', ennek felel meg a németben a 'schamanentum'. Bizonyos régi könyvek még ezekkel a kifejezésekkel jelentek meg. És ez azt is sugallja, hogy a sámánság igazából mesterségszerű valami. Mert a sámánok egyszerű emberek voltak, de születésüktől fogva megvolt ez a kiváltságuk, a tudásuk, a felavatottságuk, ami őket úgynevezett vallási specialistává tette. Ők egyben jó vadászok is voltak, meg énekesek, meg gyógyítók, tehát egyfajta mesterségbeli tudás emelte őket a többiek fölé. Ez nagyon érdekes fejlemény a sámánság kutatása terén. Az elmúlt évtizedben, a múlt század 70-es, 80-as éveiben egyrészt sok fiatal kutató ment ki a terepre, - megjegyzem mesterem, Diószegi Vilmos volt az egyik első nyugati tudós, akinek 56-57-ben megengedték, hogy Szibériában bizonyos terepmunkákat végezzen. Aztán a második alkalommal már azonnal hazatranszponálták, mert azt hitték, hogy kémkedik –, szóval a szokásos történet, de a dolog lényege, hogy az elmúlt néhány évtizedben egymás után jelennek meg

igen jó és igen alapos leírások a sámánokról. Ez a fellendülés hozta tulajdonképpen létre a Nemzetközi Sámánkutató Társaságot, mégpedig Zágrábban, a zágrábi világkonferencián, ami a néprajzosok és antropológusok világkonferenciája volt. Ott elhatároztuk néhányan, egy dél-koreai, egy amerikai kutató, én, egy nanaj hölgy, és egy dél-amerikai kutató, hogy megalakítjuk a Nemzetközi Sámánkutató Társaságot /International Society for Shamanistic Research/, melynek ISSR a rövidítése.

Az első konferencia Szöulban volt, a következő meg, azt gondoltam, Magyarországon legyen, (akkor én még tudományos titkára voltam az intézetnek, fiatal ember), Ortutay Gyula támogatta ezt a dolgot, és kitaláltuk azt, hogy egy társaság akkor működik igazán, hogyha van egy folyóirata és egy könyvsorozata. A folyóirat a Shaman címet viseli, és ma már a 18. évfolyamnál tartunk. A magyar néprajznak az egyetlen folyóirata, amit jegyeznek külföldön, pontosan azért, mert nagyon szigorú szerkesztési elveket vallunk, és csak jó minőségű cikkek jelenhetnek meg. Molnár Ádámmal szerkesztjük közösen, ő turkológus. Az Akadémiai Kiadót sikerült rábeszelnem, hogy a könyvsorozatunkat, a Bibliotheka Shamanistica-t ők patronálták, és patronálják ma is. Ebben is a 14. kötetnél vagyunk, az egyik utolsó kötet a Dobogókőn tartott kongresszus anyaga. A sámánkutatóknak van konferenciája kétévenként, de van úgy, hogy háromévenként, attól függően, hogy miként alakulnak a dolgok. Most például november végén Tajvanban lesz egy speciális konferencia, Sámánének címmel, tehát oda el kell menjek. Ez annak a folyamánya, hogy az előző konferenciát Alaszkában tartottuk 2009-ben. Nagyon jó volt az, hogy több tucat kutató jött, és beszéltek az indián népi gyógyítási hagyományról, a legkülönbébb kérdésekről, és nagyon jó hangulatú konferencia volt, és ott két tajvani kolléganőnk a sámánéneklésről tartott előadást. Akkor javasoltam nekik, hogy az a jó igazán, ha nem az Istenről általában, tehát nem a sámánságról vagy a sámánokról általában, hanem valamilyen részletről, részkérdésről tartunk speciális kis szimpóziumokat. A tajvani kolléganők megszervezték ezt a konferenciát, szereztek rá pénzt, úgy, hogy erre fogunk most kiutazni. A saját gyűjtéseimből is csináltam egy kis lemezt, ahol a különféle érdekes sámán dallamokat elemeztük egy népzene-sz-kutató kollégával. Megjegyzem, nem nagyon vannak ilyen lemezek, tehát sokan kérnek mintákat; hogy hangzik a sámánének, milyen a dobolás, – most akkor ezt legalább oda tudjuk nekik adni.

*A sámánizmusnak vannak mostanában sajátos, esetenként neosámánizmusnak is nevezett jelenségei. Ezekről hogyan vélekedsz?*

Általában felteszik a kérdést: manapság annyit hallunk a sámánokról, és különösen a neosámánokról, azokról a sámánokat mímelő figurákról, akik meg-megjelennek a mai világban. Ez a kérdés ahhoz is kapcsolódik, hogy mi a sámán kutatás jövője, mert egész egyszerűen arról van szó, hogy az elmúlt évtizedekben nagyon sok helyen, és különösen a Szovjetunióban, illetve Oroszországban a 20. század

közepe, a 60-as, 70-es évektől kezdve volt egy nagy gazdasági fellendülés az egész világon, a technikának és a globalizációnak az elindulása. Ezzel egyidőben nagyon érdekes módon, és a Szovjetunió összeomlása után a szovjet területeken is, tehát Szibériában is, egyfajta ideológiai vákuum keletkezett, ami magával hozta azt, hogy az emberek kerestek valami spirituális gyökeret, amibe belekapaszkodhatnak, spirituális elmélyülési lehetőséget. Amerikában elégük lett a fogyasztói társadalomból, Szibériában és Kínában pedig a korábbi elnyomásokból kiszabadulva fordultak az etnikai gyökerek, a kulturális gyökerek felé.

Ezzel a hátszéllel jöttek elő az énekesek, akik tudtak régi dalokat énekelni, esetleg táncosok, ahol voltak táncosok és a sámánok. Akik gyógyítóként indultak, de hát költők is kinevezték magukat sámánoknak, vagy sámán ősokeket kerestek és találtak. Tehát ez egy nagyon érdekes, az etnikus identitással, a kulturális gyökerek keresésével együtt felvirágzott mozgalom. Vannak természetesen csak az üzletre koncentráló és a gyógyulásra váró emberek gyengességét kihasználó emberek, vannak ilyen sarlatánok is természetesen, ezt nem lehet kizárni. De nagyon sok esetben tapasztalható – a nagydoktori disszertációmát épp ebből írtam – a sámánság újjászületése.

Ez világmozgalom, a drogg kultúrából eredően is van egy elágazása, ami a hallucinációt okozó különféle drogok miatt alakult ki, ez egy sajátos világ, mert tényleg, a sámánok néhol használtak drogokat. Éppen azért, hogy közelebbi kapcsolatba kerüljenek a szellemek világával. Ez érdekes, sokarcú kulturális mozgalom a világban, ezt komolyan kell venni, és különféle figurák lehetnek ennek az alakjai. Itt, Magyarországon is vannak ilyen doboló körök. Mindenhol a világon elterjedt, és ez olyan kulturális jelenség, amit igenis vizsgálni kell. Egy olyan kulturális mozgalom, aminek nagyon sok elágazása van.

Én például Kínában tapasztaltam, amikor először jártam ott, a 90-es évek közepén. Akkor nem is lehetett a sámánizmust kiejteni, de utána ők maguk is rendeztek egy nagy ISSR konferenciát – mintaszerűen megrendezték Changchunban –, a budapesti előtt ott volt a konferencia. A helyi pártvezetők fogadtak engem, mint elnököt, a televízióban kellett nyilatkoznom, és én bizony mindenhol elmondtam, hogy ez a helyi, lokális identitás megerősítését jelenti. Ez azért is volt érdekes, – vagy lefordították vagy nem –, mert ott mandzsuk laknak. Ott van egy nagyon erős mandzsu kisebbség és más kisebbségek. Mert Kínában van 55 hivatalosan bejegyzett kisebbségi csoport, és örültek, hogy van, aki mer nyilatkozni helyettük, én meg örültem, hogy ők kivisznek engem valódi sámánokhoz.

### *Mi a véleményed a vallástudomány oktatásáról?*

Minden tudományágnak, hogyha igényt tart arra, hogy tudományágként számbavegyék, komolyan vegyék, oda kell figyelnie az utódok nevelésére, vagyis oktatni kell az egyetemeken a vallástudományt. Szándékosan mondom azt, hogy



ez vallástudomány és nem vallástörténet, mert nemcsak a vallások történetével kell foglalkozni, hanem azzal talán még inkább, hogy hogyan is alakult ki a vallás, mi a vallás keletkezésének a lényege. Ugyan annak idején mi még néhányan megtanultuk a marxista oktatás keretében, hogy a vallás az ópium, téveszmék tömkelege és gyűjteménye. De hát ettől már egy kicsit odébb vagyunk. Most a helyzet az, hogy abban a pillanatban, amikor van jó vagy színvonalas vallástudományi oktatás, akkor igen nagy szolgálatot teszünk a hallgatóknak azzal, hogy tulajdonképpen ezáltal kultúrtörténetet tanítunk. A vallástörténet kultúrtörténet is, szerintem a valláselmélet inkább kulturológia, vagy etnológia, és tulajdonképpen ezért kellene vallásantológiát is tanítani. Mindenképpen jó a fiataloknak, hogy ma, ebben az egyre szikárabb tudásanyagot nyújtó világban valami mást, kicsit közelebbi, érzelmileg is közelíthető kultúrtörténetet kapnak. Amikor minden nap a legkülönbébb kultúrnépekről, országokról hallunk híreket, tragédiákról, szökőárról és áradásokról, akkor, ha azt is tudjuk róluk, hogy milyen vallásúak, például buddhisták, vagy mondjuk Indiában milyen egyéb vallásúak, akkor ez közelebb hozza érzelmileg a világ népeit. Azt a multikulturális gondolatot, hogy minden nép, a kultúra egészében egyenlő valahol, ezt nagyon jól tudja szolgálni a vallástörténet és a valláskutatás, egyáltalán a vallástudomány. Toleránsabbak leszünk, emberibbek leszünk általa, ez mély meggyőződésem.

*Nos, kedves Professzor Úr! Azt hiszem időben is és térben is szélesre táruló, árnyalt képet kaptunk a vallástudományt művelő szervezetek, társaságok tevékenységéről és a te életutadról, munkádról egyaránt. Személy szerint is örülök azoknak a törekvéseknek, amelyekről szóltál, hisz folyóiratunk is sajátos műhelye a vallástudománynak, annak fejlődését szeretné előmozdítani. Külön öröm számomra mondandód optimista kicsengése. Ezért jó az, amiről szóltál is, hogy ezután a Vallástudományi Szemlét együtt adja ki a Zsigmond Király Főiskola és a Magyar Vallástudományi Társaság. Így több szerzőhöz, több tudóshoz is eljuthatunk és reményeink szerint a nemzetközi vallástudományhoz való kapcsolódásunk is gazdagabbá, sokrétűbbé válik. Köszönöm a beszélgetést.*



---

# VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

---



# MELANCHTHON-RECEPCIÓ A REFORMÁCIÓ KORÁTÓL A 21. SZÁZADIG

A reformátor halálának 450. évfordulójára

ITTZÉS GÁBOR

„[A]nnak felismerésével ..., hogy az Egyház egységét csak egy *latitudinárius*, többféle nézetet megengedő álláspont képes megőrizni, mely a kérdések tisztázását a Szentlélek hosszabb időn keresztül érvényesülő munkájára bízta,” a 16. században „a három nagy erazmiánus bíboros[nak]” – Erasmusnak (1466–1536), Contarininek (1483–1542) és Melanchthonnak (1497–1560) – sikerült megakadályoznia az egyházszakadást, mivel „együttes erőfeszítései[k] eredményeképpen az Egyház befogadta a maga kebelébe az új világi szerzetesrendeket, a Luther Szent Márton [1483–1546] által alapított lutheránus kongregációt – az augsburgi zsinaton –, majd utóbb a Kálvin Szent János [1509–1564] által alapított kálvinista kongregációt is” – emlékezett 1963-ban a pápaválasztásról hazaérkező Ravasz László pesti bíboros érsek (1882–1975) a vejét, Bibó István címzetes váci kanonokot (1911–1979). A nagy német reformátor történelmi megítélése azonban korántsem volt mindig olyan kedvező, mint Bibó rendkívül szellemes uchroniájában,<sup>1</sup> és az sem véletlen, hogy ezzel a pozitív véleménnyel éppen egy református szerzőnél találkozunk.<sup>2</sup>

Melanchthon legádázabb ellenfelei nem ritkán azok voltak, akik magukat a lutheri tanítás letéteményeseinek és elszánt őrállóinak tekintették. Ők már csak azért sem dicsérhették volna a reformátort Bibóhoz hasonlóan, mert az ő szájukból az *erazmiánus* jelző önmagában is kritikaként – ha nem mindjárt szitokszóként – hangzott volna. A Melanchthon-recepciótörténet egyik legismertebb – bár újabban a legendáriumba utalt – anekdotája szerint a 17. század elején egy nyilvános disputáció során az a Leonhard Hutter (1563–1616) tépte le dühödten a Wittenbergi

<sup>1</sup> Bibó (1968) 274, 276, 269. Az uchronia „nem létező idősorok megelevenítése, a nem létező helyekről szóló *utópiák* mintájára” (267).

<sup>2</sup> Ráadásul Bibó a fiktív párbeszédben Melanchthon ilyenfajta megítélését nem saját álláspontjaként fogalmazza meg, hanem következetesen – az „inkább konzervatív, neoortodox” (1968, 273) beállítottságú – apósa szájába adja. Vele szemben a „kanonok” arra mutat rá – ami az egész (sajnos vázlatban maradt) mű kiindulópontja és alap gondolata –, hogy az egyház egységének és kulturális-társadalmi vezető szerepének, illetve demokratikus-progresszív társadalomformáló erejének képzeletbeli megőrzéséhez a 15. századi zsinati mozgalom sikere jelentette (jelenthette volna) a kulcsot (1968, 267, 276–277, 280–281, vö. 269).

Egyetem terméké faláról és taposta lábbal a hallgatóság szemé láttára a reformátor portréját, akit kortársai nemcsak a neve latinos változatában rejlő anagramma játékos lehetőségei, hanem teológiai elköteleződése miatt is neveztek *Lutherus redonatus*nak, azaz visszakapott Luthernek.<sup>3</sup>

Halálával Melanchthon csak személyében, de nem életművével menekült meg „a teológusok dühétől” (*a rabie Theologorum*: a szó veszettséget is jelent!), amelyet – illetve az attól való szabadulást – élete utolsó írásos feljegyzésében a halál iszonyatát enyhítő nyolc ok egyikeként említi.<sup>4</sup> Paradox módon Melanchthonon, aki nélkül a lutheranizmus nem az és nem olyan lenne, aminek és amilyennek ismerjük,<sup>5</sup> legtöbbször a lutheri örökséghez való viszonyát kéri számon, s évszázadok óta ebben észlelt gyengeségei miatt marasztalják el. Ez a sokszor ellentmondásos, meglepő fordulatokban sem szűkölködő történet mégis rendkívül tanulságos lehet, mivel a Melanchthon-értelmezés mindig túlmutat önmagán, és nemcsak az evangélikus teológia identitásának kérdéseit veti fel szinte elkerülhetetlenül, hanem a reformáció és humanizmus, a teológia és filozófia viszonyával is szembesít.

## LUTHER ÉLETÉBEN

A Melanchthon elleni polémia nem az utókor kiváltsága, hanem már Melanchthon életében megkezdődött (erre utal az előbb idézett feljegyzése is), legkorábbi példáival pedig már jóval Luther halála előtt találkozunk. Még meg sem született az *Ágostai hitvallás* (1530), sőt a protestantizmusnak nevet adó speyeri tiltakozásra (1529) sem került még sor, amikor alig egy évtizeddel a reformáció kezdete (1517) és Melanchthon Wittenbergbe kerülése (1518. augusztus)<sup>6</sup> után, Johannes Agricola (1492/1494–1566) bepanaszolta barátját és egykori diáktársát<sup>7</sup> a szász udvarnál az

<sup>3</sup> Se szeri, se száma azoknak a 19–20., sőt már 21. századi forrásoknak, amelyekben a történet felbukkan. Az általam ismert több tucat változatból az egyik legszemléletesebb előadás Jüngelnél olvasható (1997). Az epizód 17. századi forrásaihoz l. Wallmann (2008) 168j., történelmi hitelességének kritikájához pedig Mahlmann (1999) 164–174.

<sup>4</sup> CR 9:1098 (Nr. 6977; vö. MBW 9299, 1560. április 15. körül), a feljegyzés teljes szövegét idézi magyarul Reuss (1997) 17.

<sup>5</sup> Elég csak arra utalni, hogy ő a szerzője az evangélikus egyház több hitvallási iratának, köztük az *Ágostai hitvallás*nak; hogy műfajteremtő fő műve, az először 1521-ben megjelent *Loci communes*, amelyet általában az első lutheránus dogmatikának tekintenek (vö. Schwöbel 1998), meghatározó szerepet játszott a teológiatörténetben; s hogy az evangélikus reformátorok és teológusok közül többenek volt tanára Wittenbergben, mint maga Luther.

<sup>6</sup> A csodagyerek számba menő fiatal humanista, a 21 évesen kinevezett görögprofesszor méltán híres székfoglaló beszéde – néhány más szemelvénnel együtt – nemrég magyarul is megjelent János István fordításában in: Imre (2003) 19–31.

<sup>7</sup> 1519-ben egyszerre szerezték meg a *baccalaureus biblicus* diplomájukat Luthernél. S ha a felsége nem tiltakozik „kézzel-lábbal”, Melanchthon a következő ősszel házasságkötése után

éppen zajló gyülekezeti vizitációkkal kapcsolatban, több ponton is kifogásolva a Melanchthon által jegyzett – és latin kalózkidásban megjelent – ‘Egyházlátogatási könyvecske’ tanítását.<sup>8</sup> Az eislebeni iskolamester elvetette ellenfele *poenitentia*- (bűnbánat-) és törvényértelmezését, kifogásolta írásmagyarázatát és a keresztény szabadság aláásásával vádolta. A több fordulóban kifejlő incidens meglehetősen nagy vihart kavart, rendezése érdekében Luther és más wittenbergi teológusok bevonásával 1527 novemberében hivatalos értekezletet is kellett tartani Torgauban, ahol akkor az udvar tartózkodott. A vita végül is Melanchthon javára dőlt el. Luther, aki olyan diplomáciai érzékkel kezelte az ügyet, amellyel kapcsolatban az epizódnak monográfiát szentelő Timothy J. Wengert (1950–) megkockáztatja – egyértelműen pozitív tartalommal – a *Leisitreten* minősítést, kiállt kollégája mellett, és kompromisszumos javaslatával lényegében őt igazolta.<sup>9</sup> A következő évben megjelent az *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen*, vagyis az ‘Egyházlátogatási könyvecske’ hivatalos német nyelvű kiadása is, amelyhez Luther írt előszót.<sup>10</sup>

Nicolaus von Amsdorf (1483–1565), magdeburgi szuperintendens és Conrad Cordatus (1480k.–1546), akit mint az egyik első bebörtönzött magyarországi Luther-követőt tartunk számon, 1536-ban Luthernél panasolta be Caspar Crucigert (1504–1548) és az akkor éppen Dél-Németországban tartózkodó Melanchthont, mert azt tanították, hogy a jócselekedetek az üdvösség szükséges feltétele.<sup>11</sup> Az elhúzódó vita során – amelybe utóbb Agricola is bekapcsolódott – Cordatus, aki elsőként kezdte lejegyezni Luther asztali beszélgetéseit, 1537-ben a kéziratba, ahol Melanchthonnak egy hat évvel korábban Johannes Brenzhez (1499–1570), Svábföld reformátorához a megigazulásról írt levelét idézi, betoldott egy megjegyzést, amelyben az ott megfogalmazott tanítást elmarasztalólag Melanchthon (dogmatikai) újításának nevezi.<sup>12</sup> A történet pikantériája, hogy ezt a levelet annak idején maga Luther egészítette ki egy utóírással, amelyben lényegében Melanchthonéval azonos álláspontot fogalmaz meg,<sup>13</sup> így Cordatus megjegyzése – nyilvánvalóan szándékolatlanul – az idősebb reformátor ellen is irányul.

rögtön a barátját is házába fogadta volna (MBW 113, T1:238, kül. .4, Melanchthon Agricolának, 1520. november után). Lutherhez hasonlóan egyébként Melanchthon is évtizedekig szállást adott kosztosdiákoknak, ami nemcsak bevételi forrást jelentett számára, hanem pedagógiai elképzeléseinek is megfelelt (Scheible 1997a, 38).

<sup>8</sup> *Articvli de qvibvs egerunt per visitatores in regione Saxoniae* (1527): VD16 M 2590 (vö. M 2589 és M 2591); vö. CR 26:3/7–28.

<sup>9</sup> A konfliktusról bővebben l. Wengert (1997), kül. 103–138. A *Leisitreten* (kb. „halk lépés”) minősítéshez l. Wengert (1997) 134; vö. (2000) 392 és Ittzés (2010).

<sup>10</sup> WA 26:175/195–240 (az előszó: 195–201) = CR 26:29/41–96 (az előszó: 41–48).

<sup>11</sup> WA Br 7:539–545 (Nr. 3081, 1536. szeptember 14.), kül. 540.5–10.

<sup>12</sup> WA TR 3:181.8–9 (Nr. 3131, Cord. 1450).

<sup>13</sup> WA Br 6:98–101 (Nr. 1818, 1531. május 12.) = MBW 1151, T5:104–113.

A Luther halála előtti években Amsdorf, akkor már mint naumburgi püspök, a *Kölner Reformation* ("Kölni reformáció")<sup>14</sup> címen ismertté vált irat miatt támadta meg Melanchthont. A művet eredetileg Martin Bucer (1491–1551) strassburgi reformátor vetette papírra, de Melanchthon – aki a reformszellemű kölni hercegérsek, Hermann von Wied (1477, 1515–1547, 1552) meghívására ekkor szintén Bonnban tartózkodott – megjelenés előtt átdolgozta a szöveget, s jórészt ő állt a szabad akaratról és az úrvacsoráról szóló, Amsdorf által kifogásolt részek mögött. Luther, aki látatlanban elfogadta Melanchthon véleményét a szöveggel kapcsolatban, miután elolvasta az iratot, valóban felháborodott rajta, s egy darabig igen feszült volt a hangulat közöttük. Melanchthon azzal is fenyegetőzött, hogy elmegy Wittenbergből.<sup>15</sup> Végül azonban, amikor Luther félelemmel vegyes kíváncsisággal várt irata, a *Kis hitvallás az úrvacsoráról*<sup>16</sup> 1544 őszén megjelent, s abban sem Bucert, sem Melanchthont nem említette, hanem csak Zwinglit (1484–1531) és a svájciakat támadta, az ügy elcsendesedett.

Heinz Scheible (1931–) és T.J. Wengert, akik részletesebben tárgyalják ezeket az epizódokat,<sup>17</sup> egyaránt felhívják a figyelmet arra, hogy Melanchthon és Luther között egyik alkalommal sem jutott töréspontig az ügy, s a Melanchthon elleni áskálódások – nem kis részben éppen Luther ellenállása, illetve a kollégája és egy pluralista teológia melletti elköteleződése miatt – rendre kudarcba fulladtak. A nagy reformátor halálával azonban ez a helyzet alapvetően megváltozott. A lutheri teológiai hagyaték értelmezéséről az örökösöknek immár maguknak kellett egyezsége jutnia. Az utókor bölcsességével látjuk, hogy Melanchthon számára ebben az volt a tét, hogy átveheti-e a Luther halálával megüresedett szimbolikus helyet, ráruházódik-e a wittenbergi reformáció vezető szerepe. Itt természetesen nem arról van szó, hogy Melanchthon bármikor is igényelte-e magának és törekedett-e betölteni ezt a szerepet. A kérdést sokkal inkább a reformációi mozgalom és a formálódó evangélikus egyházszervezet egésze felől kell feltennünk: az hogyan tudja betölteni a Luther helyén keletkezett strukturális űrt, helyre tudja-e állítani a távoztával kialakult tekintélyhiányt?<sup>18</sup>

<sup>14</sup> *Von Gottes genaden vnser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln vnnd Churfürsten [et]c. einfaltig bedencken warauff ein Christliche in dem wort Gottes gegrünzte Reformation . . . anzurichten seye* (1543): VD16 K 1734 (vö. K 1735–1737 és ZV 23622).

<sup>15</sup> MBW 3668 (Joachim Camerariusnak [1500–1574], 1544. augusztus 28.); 3691.4 (Justus Jonasnak [1493–1555], 1544. szeptember 27.); 3695.3 (Camerariusnak, 1544. szeptember 30.); 3700.2 (Camerariusnak, 1544. október 5.); 3701.1 (Wolfgang Musculusnak [1497–1563], 1544. október 5.).

<sup>16</sup> LMM 6:429/436–465, ford. Masznyik Endre (WA 54:119/141–167).

<sup>17</sup> Scheible (1997a) 158–166; Wengert (1989), (1997), (1999b) 62–84 és (2000); vö. Lohse (1999) 178–184, Pauck (1961) 20–21, Scheible (1992) 380–381.

<sup>18</sup> Magyar párhuzamként az Illyés Gyula (1902–1983) halálával megüresedett „nemzeti költő” szerep betöltése körüli helyzetet idézhetjük fel, amikor is egy kis tanakodás után Csoóri



## MELANCHTHON HALÁLÁIG

A válasz Melanchthont közvetlenül érintő része meglepően hamar, voltaképpen a Luther halála utáni első nagy konfliktusban eldőlt. Az ún. *adiaphora-vita*<sup>19</sup> akkor robbant ki, amikor az evangélikusok számára katasztrofális következményekkel járó schmalkaldeni háború után a győztes császár, V. Károly (1500, 1519–1556, 1558) 1548-ban az Augsburgba összehívott birodalmi gyűlésen új – és csak a protestáns területeken kötelezően bevezetendő – vallásügyi törvényt fogadtatott el. Az ideiglenesnek szánt és ezért *augsburgi interim* néven ismertté vált rendelkezés – bár minimális engedményeket tett az evangélikusok felé – lényegében katolikus restaurációs kísérlet volt. Dél-Németországban, ahol a Habsburg befolyás és katonai fölény lehetővé tette a bevezetését, ez a gyakorlatban a protestáns lelkészek elűzésével vagy bebörtönzésével járt, és a reformáció hívei számára az egyházüldözés korszakát jelentette. Melanchthon és kollégái hatására Szászország a kezdetektől elutasította az interimet, de Móric választófejedelem (1521, 1541/1547–1553), aki magas hivatalát a háborúban tanúsított császárhű politikájának köszönhette, komoly nyomást gyakorolt a szász teológusokra a lehető legmesszebbmenő kompromisszumok érdekében, amelyek az evangélikus tanítás elárulása nélkül még vállalhatók. Nem tette egyszerűbbé a kérdést, hogy a birodalom vallási egységének helyreállítására ekkor még mindkét oldalon létezett őszinte törekvés, még ha nem is sikerült megtalálni ehhez a közös alapot.

Melanchthon és a wittenbergi teológusok ebben a helyzetben dolgozták ki az igaz tanítástól megkülönböztethető *adiaphora*, vagyis „közömbös dolgok” – pl. miseruhák, szertartásbeli külsőségek – teológiai fogalmát, amelyekben a meg egyezés érdekében engedni lehet. Hosszas tárgyalások után Móric 1548 decemberében a lipcsei tartományi gyűlés elé vitt egy ilyen szellemű kompromisszumos törvénytervezetet, amely a rendek ellenállásán egészében megbukott, és csak egy szerényebb kivonatát szavazták meg – amelyet ellenzői rövid úton elkereszteltek *lipcsei interimnek* –, ám ennek végrehajtására is csak vontatottan és részlegesen került sor. A wittenbergiek szemléletével élesen szembefordult a szigorúbb nézeteket valló teológusok csoportja, akik számára ez idő tájt Magdeburg kínált gyülekezési helyet. Álláspontjuk abban a szállóigévé vált rövid mondatban foglalható össze, hogy „nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali”, vagyis hitvallási helyzetben semmi sem közömbös. Az Amsdorf és Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) vezetésével kibontakozó propaganda-hadjárat nemcsak a diktatórikus hatalommal

Sándorra (1930–) esett a választás (Dávidházi 1998, 22–23). Az utódlással azonban – részben az időközben megváltozott történelmi-kulturális helyzet következtében – a hivatal eredeti súlyában és jelentőségében betöltetlen maradt.

<sup>19</sup> Az ebben és a következő bekezdésben tárgyaltakhoz l. Kolb (1991) 63–98; Rhein (2008) 91–120; Scheible (1992) 382–384, (1997a) 182–200.

szembeni ellenállás teológiáját, hanem a Melanchthon-recepciót is hosszú távon befolyásolta, hatása még a 20. században is kimutatható.<sup>20</sup>

Nem az *adiaphora-vita* volt az egyetlen, amely Melanchthont haláláig elkísérte. Az 1550-es években számos konfliktust kellett megélnie. A Georg Major (1502–1574) wittenbergi professzorról *majoristának* keresztelt vitában a jócselekedetek, a Kopernikusz 'Az égi pályák körforgásairól' szóló főművének (1543)<sup>21</sup> kiadójaként is ismert Andreas Osiander (1498–1552) frankföldi reformátor majd köingsbergi teológusról *osiandristának* nevezettben a megigazulástan, a szünergista vitában pedig a szabad akarat kérdése állt a középpontban, míg a második úrvacsoravita Krisztus szentségben való jelenléte körül bontakozott ki. Bár ezekbe a küzdelmekbe Melanchthon csak vonakodva kapcsolódott be nyilvánosan – azaz nyomtatásban megjelenő iratokkal –, ezt végül általában nem tudta elkerülni. A viták ugyan túlnőttek rajta, és távolról sem csak az ő személyét érintették, de kiindulópontjuk nem ritkán teológiai rendszerének egyik vagy másik eleme volt,<sup>22</sup> és a konkrét támadások gyakran ellene irányultak. Egykori barátainak és tanítványainak ilyen szembefordulása erősen megkeserített élete utolsó évtizedét.<sup>23</sup>

## A 16. SZÁZAD VÉGE

Ezek a közjogi következményekkel is járó konfliktusok<sup>24</sup> nem értek véget Melanchthon halálával, hanem egészen az 1570-es évek végéig folytatódtak, amíg a következő teológusgeneráció hosszú távra le nem tudta zárni őket.<sup>25</sup> Bár ezekben

<sup>20</sup> Vö. alább, 132. o.

<sup>21</sup> *De revolutionibus orbium coelestium*: VD16 K 2099 (vö. ZV 9157).

<sup>22</sup> A *Loci communes* fényében nem lehet kétség afelől, hogy Melanchthon teljességre törekvő, rendszerépítő teológus volt. De hogy ez nála nem jelentett statikus merevséget, és hogy esetében hiba lenne a *rendszert* a *dinamizmussal* szembeállítani, azt éppen a *Loci* újabb és újabb átdolgozásai, haláláig folytatott csiszolása és bővítése jelzik. Ellenfeleinek többször szemére vetette, hogy polémiájuk csak részletkérdésekre irányul, s ők maguk nem kínálnak átfogó teológiai rendszert: pl. MBW 8117.3 (Johannes Mathesiusnak [1504–1565], 1557. február 1.); 8732.4.3 (szakvélemény Ágost szász választófejedelemnek [1526, 1553–1586], 1558. szeptember 21.); vö. Scheible (1997a) 203–204.

<sup>23</sup> Buzogány (1998–1999), kül. 97–143; Scheible (1997a) 196–205, 217–240; Steinmetz (2001) 54–56, 66–69, 72–75. Az egész – a 16. század második felét is felölelő – korszakhoz l. még Robert Kolb munkáit, kül. a *Variorum*-kiadásban (1996) összegyűjtött tanulmányok közül az I–IV-et; (2005), kül. 103–117; (2009).

<sup>24</sup> Az olyan fordulatok, mint pl. a flaciánusok bukása a Jenai Egyetemen és a weimari udvarnál 1561-ben vagy a krypto-kálvinistáké a szász választófejedelemben 1574-ben, állás- és szabadságvesztéssel is járhattak.

<sup>25</sup> Az elsősorban az úrvacsora-értelmezéssel összefüggő krypto-kálvinista vita a korai ortodoxia korában, I. Keresztély (1560, 1586–1591) uralkodása alatt még egyszer kiújult, de halálával ez az irányzat drámai véget ért.

a vitákban a frontvonalak nem maradtak állandóak, és Melanchthon nem minden ellenfele tartozott a gnesio-lutheránusok közé, a 16. század harmadik negyedének konfliktusait nagy vonalakban mégis a flaciánusok és filippisták küzdelme határozta meg. Ezen az sem változtat, hogy a frontvonal mindkét oldalán Melanchthon tanítványai küzdöttek.<sup>26</sup> A megoldáshoz végül egy centrista irány megjelenése vezetett el, amelynek képviselői<sup>27</sup> az ‘Egyezségi irattal’ (*Formula concordiae*, 1577) és a *Konkordiakönyvvel* (1580)<sup>28</sup> el tudták érni a két nagy – és gyakran önmagában is megosztott – polemizáló tábor közötti kiegyezést. Ez azt is jelentette, hogy a – Zwingli és Kálvin nevével fémjelzett svájci irányzattól megkülönböztetett – lutheri reformáció egységének ára az lett, hogy Melanchthon hatalmas szellemi és szervezői teljesítményével, nehezen túlbecsülhető hatásával is csak egy frakció védjegye maradt, és nem tudott az egész mozgalom vagy egyházszervezet jelképévé válni.<sup>29</sup> A Luther halálával megüresedett helyet követői tehát végül is nem személyes utódlással töltötték be, hanem a szűkebb értelemben vett közösségi identitás (*evangélikus keresztény*) kialakításához és fenntartásához nélkülözhetetlen másodlagos tekintélyt<sup>30</sup> a kollektív erőfeszítéssel létrehozott *Konkordiakönyvre* ruházták.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Kolb (1992).

<sup>27</sup> Elsősorban Jakob Andreä (1528–1590), Martin Chemnitz (1522–1586), Nikolaus Selnecker (1528–1592), David Chytraeus (1531–1600), Andreas Musculus (1514–1581) és Christoph Körner (1518–1594).

<sup>28</sup> *Concordia ... Christliche, Widerholete einmütige Bekentnüs nachbenanter Churfürsten, Fürsten vnd Stende Augspurgischer Confession, vnd derselben Theologen Lere vnd glaubens: Mit angeheffter, in Gottes wort, als der einigen Richtschnur, wolgegründter erklerung etlicher Artickel, bey welchen nach D. Martin Luthers seligen absterben, Disputation vnd streit vorgefallen: VD16 K 1990 (vö. K 1991–1997, ZV 20351, ZV 9131).*

<sup>29</sup> Hasonlóan, Luther neve is csak nagyon korlátozott értelemben tekinthető az egész protestantizmus védjegyének, sokkal inkább azon belül egy irányzatot fémjeléz. Ugyanakkor az evangélikusságon belül még Luther kritikussai is magára a reformátorra hivatkoznak tekintélyként, például a „késői” Lutherrel szemben a „fiatal” reformátor műveit szegezik szembe. Melanchthont viszont rendszerint nem önmagával mérik, hanem Lutherrel, s azon a mérlegen általában könnyűnek találják. Ez talán nem független attól sem, hogy Luther nem törekedett a melanchthoni értelemben „zárt”, teljes teológiai rendszer kidolgozására, bár látni fogjuk, hogy a „korai” és „késői” szembeállítása Melanchthon esetében is alkalmazott stratégia lett.

<sup>30</sup> A Szentírás mint elsődleges tekintély – pozitívan – minden keresztény közösség (egyház) számára meghatározó, azonban – negatívan – éppen ezért önmagában nem elégséges a szűkebb (felekezeti) identitás kialakításához. A zsinatok (ortodoxia) és a pápai tanítóhivatal (római katolicizmus) kérdéseit félretéve ezt a protestáns felekezetek száma és sokfélesége önmagában ékesen bizonyítja.

<sup>31</sup> Kolb (1991) 97–98. Hogy az eredeti kérdés ilyenfajta megoldása nem volt törvényszerű, azt mutatja a svájci reformáció példája, ahol Zwingli után Kálvin vívott ki magának egyértelmű szimbolikus elsőséget. – A *Konkordiakönyv* tekintélye a felvilágosodás óta számottevően csökkent, de ha volt a teológián belül „hasznélvezője” ennek az átrendeződésnek, az túlnyomórészt Luther – és nem Melanchthon – életműve volt.

Melanchthon szempontjából mindennek kettős oka volt, és kettős hatása lett. Az egyik ok az általa választott útban, a másik a kortársak hozzáállásában fedezhető fel. Másutt – éppen a gnesio-lutheránus propagandagépezet által alakított és áthagyományozott képpel szemben – azt próbáltam megmutatni, hogy Melanchthon nem árulta el a lutheri örökséget, és amit kritikusi legrosszabb néven vettek tőle, az valójában félreértett – sőt fel nem ismert – hitvallás. Szövegeinek alapos vizsgálata arra az eredményre vezet, hogy Melanchthon hitvalló volt, csendes hitvalló.<sup>32</sup> Az augsburgi interimet következetesen elutasította, de a lipcsei interimben játszott szerepe sem mond ennek ellent. Ugyanakkor az adiphora-vita<sup>33</sup> azt is megmutatta, hogy az üldöztetés vagy fenyegetettség helyzetében ez a csendes hitvallásosság nem elég a vezető szerep kivívásához, illetve a vezetői tekintély megőrzéséhez. E tekintélynek aktív lerombolásában viszont a kortársak, elsősorban Flacius és gnesio-lutheránus kollégái játszottak kulcsszerepet. „Flacius – összegzi Hans Christoph von Hase (1907–2005) a magdeburgi polemista motivációját – nagyon világosan felismerte: ha egy egyházi vezető megtagadja hivatalának nyilvános gyakorlását, akkor ezáltal teljesen elveszíti tekintélyét.”<sup>34</sup> Ezzel a megfontolással Flacius totális támadásba kezdett Melanchthon ellen, amelynek célja nem egyszerűen egy vitás kérdés rendezése, hanem a véleménye szerint teljesen elveszített tekintély teljes nyilvános megsemmisítése volt. Kitartó, kemény polémiája hosszú távon sikeresnek bizonyult, és szinte máig hatóan befolyásolta a Melanchthon-recepciót.<sup>35</sup>

A hatás másik komponense viszont a melanchthoni életmű súlyából adódik. Mindaz, amivel hitvallóként, teológusként, tudósként, professzorként, oktatás- és egyházszerzőként hozzájárult a reformáció sikeréhez, túl jelentősnek bizonyult ahhoz, hogysem egyszerűen csak figyelmen kívül lehetett volna hagyni. Rövidebb távon hatása – akarva-akaratlanul – tovább élt tanítványain keresztül; a 16. század végéig szinte minden számottevő evangélikus teológus közülük tartozott.<sup>36</sup> Művei (a *Corpus Reformatorum* 28 vaskos kötetébe összegyűjtött több tízezer oldalnyi anyag az alcím és a 19. századi szerkesztők törekvése ellenére sem teljes) hosszú ideig – néhány tankönyv esetében évszázadokig – használatban maradtak, bár ez

<sup>32</sup> Ittzés (2010) és (megjel. alatt).

<sup>33</sup> Bár a korszak vitáiban a filippista–gnelio-lutheránus ellentét számos teológiai kérdés kapcsán megjelenik, és ezek közül történelmi léptékkal mérve minden bizonnyal az úrvacsora értelmezésében jelentkező különbségek jelentették a legmélyebb konfliktust, Melanchthon életében a Flaciusszal való kibékülés legfőbb akadályja az interimek (korábbi) megítélésében és az adiphora kérdésében mindvégig fennálló, feloldhatatlan nézetkülöbség volt (Scheible 1992, 382–384 és 1997a, 219–234).

<sup>34</sup> Idézi Kolb (1991) 98; az eredeti forrása H.C. von Hase, *Die Gestalt der Kirche Luthers: Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1940) 73.

<sup>35</sup> Ittzés (2010) 23.

<sup>36</sup> Kolb már említett tételén (1992) túl, l. még a tanulmányokat in: Scheible (1997b).

inkább igaz a szekuláris tudományok területén, mint a teológiában,<sup>37</sup> ahol a 16. század végétől a *Konkordiakönyv* vette át a dogmatikai összefoglalásnak azt a szerepét, amelyet Melanchthon a *Loci* első megjelenésétől az élete végén kiadott kötetig megvalósítani törekedett.<sup>38</sup> Ez azonban – mint látni fogjuk – egyrészt nem zárta ki, hogy hatása közvetett módon tovább éljen, másrészt tartalmilag maga a *Formula Concordiae* is szinte minden vitás kérdésben Melanchthonnak adott igazat.<sup>39</sup>

## AZ ORTODOXIÁTÓL A FELVILÁGOSODÁSIG

A lutheránus orthodoxia – legalábbis a felszínen – osztotta a gnesio-lutheránusok ellenérzéseit. A 17. században egyedül a helmstedti *Academia Julia* – az első kifejezetten protestáns alapítású egyetem Németország északi részében – élte tovább nyíltan Melanchthon szellemét Georg Calixt (1586–1656) vezetésével, amit az tett lehetővé, hogy a Braunschweig-lüneburgi Hercegségben nem volt kötelező érvényű a *Konkordiakönyv*. Melanchthon halálának centenáriuma 1660-ban szinte teljesen észrevétlen maradt. Abraham Calov (1612–1686), az ortodoxia egyik legjelesebb képviselője, Isten büntetésének tekintette, hogy nem minden Illés után jön egy Elizeus, hanem „egy buzgó, állhatatos Luther után egy félnék, közömbös Fülöp” következett. A század végén a Melanchthon túlzott szelídségéről írt disszertációjában<sup>40</sup> – amely egyben a bevezetőben idézett Hutter-anekdota egyik legkorábbi forrása is – Johann Friedrich Mayer (1650–1712) az egyház megreformálásának szempontjából három Luthert többre értékelt, mint háromszáz Melanchthont. Másrészt viszont ugyanaz a Leonhard Hutter, aki Melanchthon tekintélyét nem csak szimbolikus értelemben taposta lábbal, saját teológiai kompendiumának<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Egyetlen példa, amely egyszersmind ennek a leegyszerűsítő szembeállításnak a nehézségeit is világosan szemlélteti: a *De anima* – Melanchthon egyik legsikeresebb tankönyve, amely 1540-es első megjelenése után összesen hatvannál több kiadást ért meg a század végéig, és amely maga is több kommentár alapjául szolgált – egyrészt értelmezhető úgy, mint a lutheri teológia következményeinek levonása a filozófiai karra és az ott művelt tudományokra nézve (Kusukawa 1995). Másrészt, amikor hatása a 17. században meggyengült, ez nem teológiai, hanem filozófiai okokra vezethető vissza, ráadásul teológiai értelemben még akkor is fejtett ki hatást, amikor filozófiailag már túlhaladottnak számított (Salatowsky 2006, 283–372, külön 291–293 és 371). L. még Helm (1997) 189–191.

<sup>38</sup> Junghans (1999) 20–21.

<sup>39</sup> Scheible (1992) 384.20–22.

<sup>40</sup> *Nimiam Lenitatem Philippi Melanchthonis Haereses Promoventem Propriamque Prodentem* (1695): VD17 39:121952S. Vö. *De Lenitate Philippi Melanchthonis dissertatio* (1707). A szakirodalom általában az utóbbi címre hivatkozik a korábbi dátummal. A két mű összevetésére és a hivatkozás ellenőrzésére nem volt lehetőségem.

<sup>41</sup> *Compendium Locorum Theologicorum: Ex Scripturis sacris, & libro Concordiae* (1610): VD17 23:324968M (vö. 3:013697I, 3:013336E).

megfogalmazásaiban és módszerében egészen a 19. századig érezhetően közvetítette Melanchthon teológiai hatását.<sup>42</sup> Ez a kettősség, amelyet Hutter megtestesít – látványos kritika egyfelől, hatásának implicit befogadása másfelől –, az egész korszak Melanchthon-recepciójára jellemző,<sup>43</sup> és bizonyos mértékig felszínre is került abban a Lutherrel összhangban levő korai és a hitehagyó, a reformátusok oldalára átálló késői Melanchthon közti különbségtételben, amely – éppen Calov nyomán – elterjedt az ortodox teológusok körében.<sup>44</sup>

A másik nagy 17. századi irányzat, a pietizmus Melanchthon-értékelésébe, ha lehet, még sötétebb színek vegyülnek. Ők a *ravasz* jelzővel illetik a reformátort, amit nem véletlenül kölcsönöznek a bűnbeesés történetéből (1Móz 3,1). Olvasatukban Melanchthon azzal, hogy a Luther által az ablakon kihajított arisztotelészi filozófiát a hátsó ajtón át újra beengedte, az evangélikusok bukását okozta a korai reformáció paradicsomi állapotából. Ez a kritika lényegesen mélyebbre hatol, mint az ortodoxiáé, hiszen Melanchthon mint aposztata csupán magának okozott kárt, mint ravasz kígyó azonban az egész lutheranizmust bűnbe vitte. A szemlélet legmarkánsabb képviselője Gottfried Arnold (1666–1714), akinek ‘Pártatlan egyház- és eretnektörténetében’<sup>45</sup> Nagy Constantinuson (272, 306–337) kívül – akire a protestáns történetírás általában az egész egyház romlásának okozójaként tekint – senki nincs, aki Melanchthonnál lesújtóbb bírálatban részesülne. Aligha meglepő, hogy Arnold újranyomtat egy Melanchthon elleni gensio-lutheránus vitairatot is az adiaphora-konfliktus idejéből.<sup>46</sup>

A választóvonal ebben a tekintetben nem az ortodoxia és a radikális pietizmus között húzódott, mivel bármekkora volt is közöttük a nézetkülönbség más kérdésekben, Melanchthon-értelmezésük nem elválasztotta, hanem összekötötte őket. A pietizmus Philipp Jakob Spener (1635–1705) és August Hermann Francke (1663–1727) nevével fémjelzett mérsékelt ága azonban már inkább a felvilágosodást készítette elő, és ez a Melanchthon-recepciójukon is kimutatható. Spener ugyan még átveszi ortodox tanáraitól a Melanchthon-kritika szinte minden ismerős elemét, az értékítélet egészét azonban a feje tetejére állítja azzal, hogy – a radikálisokkal homlokegyenest ellenkező módon – nem Isten büntetésének, hanem gondviselése jelének tartja, hogy Fülöp mestert gyengeségeivel együtt Luther mellé állította,

<sup>42</sup> Junghans (1999) 21–29, kül. 23–24.

<sup>43</sup> Appold (2008) 95; Sträter (1999).

<sup>44</sup> Wallmann (2008) 168–169; a fentebbi idézetek eredeti forrásait is l. ott.

<sup>45</sup> *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie: Von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688* (1699): VD17 12:116524K.

<sup>46</sup> Wallmann (2008) 175–181; vö. (1980) 206–207: ez a Wallmann által összegyűjtött recepció-történeti csokor szinte önálló életre kelt az újabb szakirodalomban, Bayer (1990, 218–219), Schwöbel (1998, 59) és – hivatkozás nélkül – Jüngel (1997) is idézi.

ellensúlyozva annak – már Arnold által is elmarasztalólag említett – lobbanékony, heves természetét.<sup>47</sup>

A Spenernél megfigyelhető fordulat a felvilágosodásban teljesedett ki, amely Melanchthon jelentőségét alapvetően átértékelte, bár – ahogy az előzményekből sejthető – ehhez nem feltétlenül volt szükség a Melanchthon-kép drasztikus át-rajzolására. A német racionalizmus atyjaként ünnepeelt Johann Salomo Semler (1725–1791), aki számára Calixt és a helmstedti teológia volt iránymutató, ugyanazért magasztalta Melanchthont, amiért Arnold és társai kárhoztatták, vagyis elsősorban azért, hogy Arisztotelész filozófiáját bevezette és alkalmazni kezdte a teológiában. Az ő szemében Melanchthon ugyanúgy felülmúlja Luther, mint Pál apostol Pétert, és a reformátorok általa felállított „rangsorában” is helyet cserélnek a wittenbergiek – miközben a listavezető helyen mindkettőjüket megelőzi a humanisták fejedelme. „Erasmus, Melanchthon, Luther” – ez a sorrend Semlernél a személyeken túl a nevükkel fémjelzett mozgalmakról alkotott értékítéletét is tükrözi. A középkorból az újkorba való átmenet voltaképpen mozgómozgatójának és megújulás kulcsának a humanizmust látja, és ez az egyházi reformmozgalom nem Lutherrel, hanem valahol a 15. századi zsinatokkal kezdődött.<sup>48</sup> A 16. századi wittenbergi mozgalom annyiban értékelhető pozitívan, amennyiben ennek a korábbi irányzatnak támogatója, kiteljesítője és nem akadályozója volt – ez a szemlélet pedig első helyet biztosít benne Melanchthonnak.<sup>49</sup> Hasonló megközelítésekkel már a század elején is találkozunk a reformáció bicentenáriumi ünnepeivel kapcsolatban,<sup>50</sup> és hogy Semler nem a kivételt, hanem a szabályt testesítette meg a felvilágosodás korában, mutatja az is, hogy 1760-ban – látványos ellentétben a száz évvel korábbiakkal – egy sor akadémiai ünnepség keretében emlékeztek meg Melanchthon halálának 200. évfordulójáról.

## A 19. SZÁZAD

A reformátorok halála után talán a 19. század volt az első időszak, amikor mintha sikerült volna valamiféle egyensúlyt találni Luther és Melanchthon között. A romantika korában érthető módon ismét Luther alkotószellemében, kreatív géniuszában látták a reformáció meghatározó tényezőjét, de ez nem zárta ki, hogy nagyra értékeljék Melanchthon szervezőerejét és az evangélikus teológia tudományos igényű

<sup>47</sup> Wallmann (2008) 171–175.

<sup>48</sup> Feltűnő a rokonság Bibó bevezetőben idézett megközelítésével, és a kettő kapcsolata további kutatást érdemelne.

<sup>49</sup> Wallmann (1980), kül. 207–209.

<sup>50</sup> Cordes (2006), kül. 165–168 és 190–193.

művelésének kialakításában játszott szerepét.<sup>51</sup> Az egyházi unió, az evangélikus és református egyházak egyesítésére irányuló törekvések időszakában Melanchthon életműve egyébként is sokak számára iránymutató volt, és számos vonásában Friedrich Schleiermachernek (1768–1834), a kultúrprotestantizmus első kimagasló képviselőjének, a korszak – egyházi körökön kívül is – nagy hatású gondolkodójának a teológiáját látszott megelőlegezni. Hogy a század közepén az Egyesült Államokban *Melanchthon Synod* néven átmenetileg (1857–1869) önálló evangélikus egyháztest jöhetett létre, az elsősorban a kortárs amerikai Melanchthon-recepció – belső ellentmondásoktól sem mentes – rugalmasságát tükrözi, de kétségtelenül jelzi azt is, hogy a tengerentúlon a reformátor kultusza ekkorra számottevően megerősödött, amiben jelentős szerepet játszott, hogy a haladás és a megosztott protestáns egyházak közötti megbékélés szimbólumát látták benne.<sup>52</sup>

A megelőző korszakok Melanchthon-recepciója által felvetett kérdések – a reformáció és humanizmus, teológia és filozófia, hit és kultúra viszonya, illetve a 16. századi reformáció és ezen belül Luther és Melanchthon szellem- és kultúrtörténeti szerepe – mellé, amelyeket most már a középkortól szinte a modernizmusig tartó fejlődés ívében kellett értelmezni, egy újabb alapkérdés, a reformáció belső egységének problémaköre is társult, amely szintén a két nagy reformátor jelentőségének vizsgálata során mutatkozott meg. A válaszok már nem a racionalizmus korának egyoldalú optimizmusát tükrözik – aminek persze megvolt a maga árnyoldala a wittenbergi mozgalom egészének a humanizmussal szembeni leértékelésében –, hanem sokkal inkább a korábbi századokban érezhető kettősséget mutatják, amely ezúttal főként a történelmi relativálás formájában jelenik meg. Melanchthon kimagasló teljesítményének elismerése egyfelől, jelentőségének és hatásának korlátozása a 16–17. századra másfelől.

Talán, mert ez a korszak már közelebb van a sajátunkhoz, jobban érzékeljük Melanchthon-recepciójának sokszínűségét is. Nagy vonalakban azonban a különböző irányzatok mögött a lassú történelmi átrendeződés jeleit ismerhetjük fel. A 19. század első felében még erőteljesebbek azok a hangok, amelyek a pietista, illetve felvilágosodáskori örökséget tovább éltetve Melanchthont, aki soha nem szűnt meg saját műveit újra meg újra átdolgozni – ennek egyik legismertebb és leghírhedtebb példája a *Confessio Augustana Variata* (1540),<sup>53</sup> az *Ágostai hitvallás*

<sup>51</sup> Christoph Gestrich tanulmánya (1999), amelyre jelentős mértékben támaszkodom az itt következő bekezdésekben, Wagner Szilárd fordításában megjelenik abban az elmúlt harminc év Melanchthon-szakirodalmából készülő válogatásban, amelyet a Luther Kiadó megbízásából szerkeszttek. A kötetben az általam idézett tanulmányok közül közül Bayer (1990), Estes (1998), Scheible (1984), Seebaß (2005) és Wengert (1999b) fordítása is olvasható lesz.

<sup>52</sup> Herr (1999) 61–62 és 64–67; Tappert (1961), kül. 193–194.

<sup>53</sup> *Confessio fidei exhibita invictiss. Imp. Carolo V. Caesari Aug. in comicijs Avgvstae. Anno. M.D.XXX.: VD16 C 4713 (vö. CR 26:339–416).*



módosított változata –, a dogmatikai-hitvallásos merevséggel szemben a teológiai rugalmasság és fejlődőképesség jelképeként értékelték. A század végéhez közeledve azonban Melanchthon közvetve-közvetlenül egyre inkább Luther árnyékába kerül mind az Ó-, mind az Újvilágban.<sup>54</sup>

A 400. születésnap ünnepei pedig önmagukban is láttatják a 19. század ambivalens viszonyát Melanchthonhoz. Ez a jubileum egyrészt kiemelkedik a korábbi megemlékezések sorából azzal, hogy minden addiginál nagyobb figyelmet szentel a reformátornak. Az 1897-es évfordulóról minden német egyetemen – sőt csaknem valamennyi gimnáziumban – megemlékeztek, és több száz kiadvány jelent meg az alkalomra. (Nem véletlen, hogy a monografikus magyar Melanchthon-életrajz is ekkor született.)<sup>55</sup> Másrészt viszont a méltatásokba mindig vegyült jócskán kritika is.<sup>56</sup> A 19. század témánk szempontjából minden bizonnyal legjelentősebb eredménye tehát nem a Melanchthon-kép újraértékelése, hanem az, hogy ehhez a minden kor számára megkerülhetetlen feladathoz hosszú távra megteremtett egy alapvető feltételt, amikor – a weimari Luther-kiadást (WA, 1883–) jócskán megelőzve – a század közepén elkészítette a reformátor műveinek gyűjteményes kiadását (CR, 1834–1860), amely minden fogyatékoságával együtt máig a Melanchthon-kutatás nélkülözhetetlen segédeszköze maradt.

## A LUTHER-RENEZÁNSZTÓL A MELANCHTHON-RENEZÁNSZIG

Az az eltolódás, amelyet a 19. század során érzékeltünk, teljes erejében a 20. század elején éreztette hatását. A reformációtörténeti kutatásokat a század elejétől jócskán a 2. világháború utánig a Karl Holl (1866–1926) és tanítványai munkássága nyomán kibontakozó Luther-reneszánsz határozta meg. Ebben jóval többről volt szó, mint egy recepciótörténeti irányzatról. A Luther-reneszánsz a reformátor „újrafelfedezésével” végső soron az egész 20. századi protestáns teológiára hatással volt: nincs még egy 16. századi teológus, akitől modern utódai annyi impulzust kaptak volna – beleértve a rendszeres teológia konstruktív területeit is –, mint Luthertől.

Ez a szellemi kaland Melanchthonra nézve szomorú következményekkel járt. A Luther-reneszánsz képviselői – akik számára komoly inspirációt jelentettek a weimari kiadással először hozzáférhetővé váló korai források – a „tisztá” Lutherhez próbáltak visszatérni, és nem érezték, hogy ebben Melanchthon a segítségükre lehetne. Hatását a lutheri örökség közvetítésében egyértelműen negatívan érté-

<sup>54</sup> Gestrich (1999) 32–38, Herr (1999), Tappert (1961) 194–196.

<sup>55</sup> Pethes (1897).

<sup>56</sup> Gestrich (1999) 37–38, Herr (1999) 59–64, Lehmann (1998).

kelték. Holl egyenesen a megigazulástan megrontójának tartotta, és ezt az ítéletet visszhangozták tanítványai is. Ahogy azt már korábban is láttuk, elsősorban nem a teológiatörténeti események és összefüggések rekonstrukciója, hanem azok értékelése változott meg. Melanchthont a 20. század elején megint egyszer azért kritizálták, amiért korábban zászlóra tűzték mint a felvilágosodás előfutárát.<sup>57</sup> Talán nemcsak a sors iróniája, hanem azokat a belső nehézségeket is jelzi, amelyekkel egy árnyalt, történelmileg és teológiailag hiteles Melanchthon-értékelésnek számot kell vetnie, hogy a hitvalló egyház tagjai által a *Kirchenkampf* kontextusában újra felidézett adiphora-vita semmivel sem vetett jobb fényt a filippisták névadójára, mint a Holl-iskola elemzései, amelynek képviselői általában támogatták a nemzeti szocializmust.

A 2. világháború utáni Melanchthon-jubileumokra még egyértelműen a megelőző évtizedek árnyéka vetült. Születésének 450. évfordulója meglehetősen kevés figyelmet kapott, ami különösen a fél évszázaddal korábbi ünnepek fényében szembeötlő. Ekkortájt még az Atlanti-óceán mindkét partján szívesen okolták őt az evangélikus egyház gyengeségeiért.<sup>58</sup> Az évfordulós hangulatra jellemzőbb Wiczián Dezső (1901–1961) emlékbeszéde,<sup>59</sup> aki az elismerés mellett fenntartásainak is bőven hangot ad, mint Werner Elert (1885–1954) időközben magyarul is olvasható megemlékezése, amely nemcsak Melanchthon megigazulástanát veszi védelmébe, hanem Lutherhez és a humanizmushoz való viszonyát is árnyaltan kezeli, és sokkal inkább a messze előremutató kivételt jelenti, mint az ekkortájt érvényes szabályt.<sup>60</sup> A 400. halálévforduló (1960) sem hozott igazi áttörést, és ekkor még elképzelhetetlennek tűnt, hogy valaha is legyen egy „Luther-reneszánszhoz” hasonló „Melanchthon-reneszánsz”. Bár Richard Nürnbergernek (1912–1999) ezt a negatív jóslatát<sup>61</sup> Kurt Aland (1915–1994) két évtizeddel később még egyetértőleg idézi,<sup>62</sup> addigra valójában már folyamatban voltak azok a változások, amelyek nyomán még az évezred vége előtt mégis csak jelen időben lehetett beszélni a Melanchthon-reneszánszról.<sup>63</sup>

Az 1960-as években megalakult Heidelbergben a *Melanchthon-Forschungsstelle* (kutatóközpont), és ezzel megnyílt az út a reformátor levelezésének régóta tervezett kritikai kiadása (MBW) előtt, amely a *Corpus Reformatorum* óta a legjelentősebb esemény a Melanchthon-kutatásban. A '70-es évek végétől folyamatosan megjelenő kötetek alapot és lendületet adtak a reformatori életmű újraértékeléséhez. Heinz

<sup>57</sup> Gestrich (1999) 38–42.

<sup>58</sup> Caemmerer (1947), Hildebrandt (1946), vö. Schurb (1998) 288–296.

<sup>59</sup> Wiczián (1947).

<sup>60</sup> Elert (1994).

<sup>61</sup> Nürnberger (1961) 9.

<sup>62</sup> Aland (1980) 68.

<sup>63</sup> Wallmann (2008) 170.

Scheible – az egész vállalkozás motorja és évtizedekig a központ vezetője – azonban sokkal többet tett, mint hogy szerkesztőként biztosította a hozzáférést ezekhez a forrásokhoz. Számptalan előadásban és tanulmányban, amelyeket az ezredforduló körüli Melanchthon-évfordulókra tanítványai két kötetben össze is gyűjtöttek,<sup>64</sup> folyamatosan a nyilvánosság elé tárta kutatásai eredményeit. Hogy követőkre talált, abban tudományos igényessége mellett bizonyára része volt külső változásoknak is, amelyek közül a reformáció- és humanizmuskutatás új szemlélete mellett a hitvallási iratok iránt megnőtt általános teológiai érdeklődést is ki kell emelni. Végül Melanchthon születésének fél évezredes jubileuma teremtette meg az alkalmat az előző évtizedek új szellemű kutatásai során megérlelődött gyümölcsök leszüreteléséhez.

Az évforduló nemcsak kerekességében múlta felül a száz évvel korábbit, hanem pompájában is; számba venni is nehéz lenne a megemlékezéseket, konferenciákat, tudományos ülésszakokat, kiadványokat, amelyekkel Európa és Amerika köszöntötte a reformátort. Az ötven és száz évvel korábbiaktól eltérően ezúttal kevesen érezték úgy, hogy Melanchthon érdemeit hiba lenne túlhangsúlyozni, s hogy elismerésüknek csak fenntartásaik határozott megfogalmazása mellett adhatnak hangot. A felvilágosodás fénykorának évtizedeit leszámítva az elmúlt ötszáz évben még soha nem volt olyan pozitív Melanchthon megítélése, mint most. Ennél is fontosabb azonban, hogy ezúttal ez nem járt együtt Luther és a reformáció leértékelésével. Melanchthon megítélése nem az ő kárakra, hanem éppen a velük való viszonyában értékelődött fel. Ez a legfőbb oka, hogy az ezredforduló táján joggal beszélhetünk egyfajta Melanchthon-reneszánsszról.

## MEGÚJULÓ MELANCHTHON-KÉP

A legfrissebb kutatások nyomán kirajzolódó új Melanchthon-kép vázlatos ismertetése is önálló tanulmányt igényelne. Itt mindössze arra van még lehetőségem, hogy e portré néhány markáns vonását felvillantsam. Ezek mind Melanchthon Lutherhez való viszonyát érintik, amely – ahogy a történelmi áttekintés során is világoosan megmutatkozott – a kutatás megkerülhetetlen alapkérdése.

A hagyományos értelmezés szerint Melanchthon Luther tanítványa és barátja volt, noha barátságuk köztudottan több válságot megélt. Ma ehelyett kapcsolatukban a kollegialitásra kerül a hangsúly, bár ez semmiképpen nem zárja ki, hogy bizonyos helyzetekben a személyes érintettségnek is helye legyen benne. Ez a modell nemcsak a kapcsolatukat megterhelő konfliktusok értelmezésére kínál a korábbinál meggyőzőbb keretet, hanem együttműködésük hétköznapijainak könnyebb megragadását

<sup>64</sup> Scheible (1996) és (2010).

is lehetővé teszi. Nem egyszerűen a fiatalabb reformátor volt az idősebb tanítványa, hanem huszonnyolc közös wittenbergi évüket sokkal inkább a mindkét irányban érvényesülő szellemi kölcsönhatás, kölcsönös stimuláció jellemzi.<sup>65</sup>

Szintén hosszú ideig közkeletű volt az a számos változatban létező felfogás, hogy Melanchthon valahogy nem egészen illeszkedik az evangélikusság lutheri keretei közé. Ennek két legfontosabb válfaja, hogy egyrészt Luther és Erasmus – értsd, reformáció és humanizmus – között próbált közvetítő pozíciót elfoglalni, másrészt teológiája a kálvinizmushoz közelít. Hogy az utóbbi miatt kálvinista elhajlással vádolják-e vagy a protestáns egység jelképét látják-e benne, az már inkább a véleményalkotók saját szimpátiáin múlik, de hogy a *krypto-kálvinista* és a *filippista* megjelölések a 16. század vége felé felcserélhetők, az jól mutatja, milyen messzire nyúlnak e nézet gyökerei. Az előbbi – erazmiánus – tételnek is láttuk történelmi előzményeit, és korántsem Bibó volt az egyetlen képviselője az újabb kori irodalomban.<sup>66</sup> Ezzel szemben az elmúlt néhány évtizedben határozottan megfogalmazódott az a vélemény, hogy nem lehet kétség Melanchthon teológiájának lutheri-reformatori jellege felől,<sup>67</sup> és ezt konkrétan Erasmusszal<sup>68</sup> és a *Confessio Augustana Variata* úrvacsorai cikkével<sup>69</sup> kapcsolatban is kimutatták.

Egy harmadik recepciótörténeti közhely szerint Melanchthon túlzottan békeszerető, óvatoskodó, egészen a megalkuvásig kompromisszumkereső, gyenge ember volt, aki csak az erős hitű, bátor Luther irányítása és támogatása mellett tudott megmaradni a helyes úton. Az újabb kutatás, ahogy arra már utaltam, Melanchthont Krisztusért és az evangélium ügyéért meghalni is kész hitvallónak mutatja, és a megállapítás érvényességét nem korlátozza az *Ágostai hitvallásra* vagy a *Konkordiakönyv*be felvett többi iratára, hanem kiterjeszti az életút korábban vitatott mozzanataira is. Ebből természetesen nem következik, hogy mindenféle különbséget tagadna Luther és Melanchthon között. Sokkal inkább arról van szó, hogy a különbségeket „stiláris” kérdésként kezeli, és nem hagyja, hogy eltakarják a két reformátor valódi összetartozását megteremtő közös alapokat. Ez pedig befejezésül a megújuló Melanchthon-kép két hermeneutikai sajátosságára irányítja figyelmünket.

A történeti áttekintés során láttuk, hogy a reformátor változó megítélésében a legfontosabb szerepet sokszor nem új tárgyi ismeretek, hanem a megváltozott előfeltevések játszották. Az elmúlt évtizedek egyik legfontosabb újdonsága, hogy a korábbi századoktól örökölt sztereotípiákat rendre megkérdőjelezte és a forráso-

<sup>65</sup> Estes (1998); Scheible (1984), (1992) 380,36–42, (1997a) 144; Wengert (1999a) 11, (1999b) 59–60.

<sup>66</sup> Wengert (1999a) 10–11.

<sup>67</sup> Botta (1978) 151–178; Bayer (1990), kül. 221.

<sup>68</sup> Wengert (1998).

<sup>69</sup> Seebass (2005).

kat alapos vizsgálat tárgyává téve szívós munkával lebontotta. A „Melanchthon-renezánsz” nem egyszerűen másként értékeli a korábbi generációktól átvett képet, hanem ténylegesen át is rajzolta a reformátor portréját. Az áttöréshez azonban szükség volt egy másik tényezőre is.

Korábban két paradigma létezett Melanchthon pozitív megítélésére. Az egyik Luther segítójének tekintette, aki elvégezte azt, amit a „főnöke” már nem győzött. A másik pedig, ha nem is Luther ellenlábasának, de ellenpárjának vagy ellenpólusának tekintette, aki azt testesítette meg – pl. rugalmasságot, a racionalistás felé való nyitottságot –, ami Lutherből hiányzott, ami annak fogyatéksága volt. Végső soron mindkét megközelítés monolitikus. Az egyiket csak Luther uralja, a másik választást erőszakol közöttük, mert viszonyukat kizáró vagylagossággként értelmezi. Ebben a paradigmában Melanchthon azon az áron tud kilépni Luther árnyékából, hogy Luther maga kerül háttérbe. Így tehát mindkét paradigma egyoldalúan oldja fel a két reformátor különbségeiből adódó feszültséget.

Az újabb szemlélet ezzel szemben pluralista. A reformátori örökséget és az evangélikus hagyományt nem próbálja uniformizáltan értelmezni, hanem teret ad a teológiai sokszínűségnek – nem a hitvallásos keretek lebontásával, hanem felismerve és kihasználva az általuk kínált lehetőségek gazdagságát. Az evangélium ügye melletti elköteleződésükben és evangéliumértelmezésük konkrét tartalmában olyan közös alapot lát Luther és Melanchthon között, amely messzemenően biztosítja szoros összetartozásukat és evangélikus reformátori identitásukat. Ezért nem kell tagadnia valós különbségeiket, hiszen azok nem veszélyeztetik a reformáció egységét. Az általuk járt utak között nem kell választania az igaz és hamis, hitvalló és megalkuvó kategóriái mentén, hanem eltéréseikben is mindegyiket reformátorinak ismerheti fel és ismerheti el.

Ez a két tényező – a pluralista megközelítésre való nyitottság mint előfeltétel és a forrásokhoz friss szemmel közelítő filológiai alaposság mint módszer – együttesen tette lehetővé Melanchthon újszerű megítélését, amely nem Luther ellenében, hanem éppen a vele való kapcsolatában, nem a reformáció kárára, hanem annak szolgálatában értékelte őt fel, humanista műveltségével együtt. Ettől a legújabb kutatások által felfedezett Melanchthontól pedig ötödfélszáz évvel halála után is van mit tanulni akkor is, amikor Luthert követi, és akkor is, ha éppen önálló utakat jár.

## Hivatkozott művek

## RÖVIDÍTÉSEK

- LMM = *D. Luther Márton művei: A reformáció négyszázados fordulójának örömnepére és emlékezetére*, szerk. Masznyik Endre, ford. uő et al., 6 köt. (Budapest & Pozsony: Luther-Társaság, 1904–1917).
- CR = *Philippi Melancthonis opera quae supersunt omnia*, szerk. C.G. Bretschneider et al., *Corpus Reformatorum*, 1–28. köt. (Halle: Schwetschke, 1834–1860).
- MBW = *Melancthon's Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, szerk. Heinz Scheible, eddig 12+11 köt. 12+12 részben (Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977–).
- VD16 = *Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts* (www.vd16.de)
- VD17 = *Das Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts* (www.vd17.de)
- WA = *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, eddig 72 köt. 87 részben (Weimar: Böhlau, 1883–).
- WA Br = *D. Martin Luthers Werke: Briefwechsel*, 18 köt. (Weimar: Böhlau, 1930–1985).
- WA TR = *D. Martin Luthers Werke: Tischreden*, szerk. Karl Drescher, 6 köt. (Weimar: Böhlau, 1912–1921).

- Aland, Kurt (1980) *Die Reformatoren: Luther, Melancthon, Zwingli, Calvin* (2., jav. kiad.; Gütersloh: Mohn).
- Appold, Kenneth G. (2008) 'Academic Life and Teaching in post-Reformation Lutheranism' in: Robert Kolb (szerk.), *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675* (Leiden & Boston: Brill) 65–115.
- Bayer, Oswald (1990) „Die Kirche braucht liberale Erudition”: Das Theologieverständnis Melancthon's, *Kerygma und Dogma* 36, 218–244.
- Bibó István (1968) 'Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...: Bibó István címzetes váci kanonok beszélgetései apósával, Ravasz László bíboros érsekkel a római katolikus egyház újkori történetéről, különös tekintettel a lutheránus és kálvinista kongregációkra. Egyház-, kultúr- és politikátörténeti uchrónia' in: uő, *Válogatott tanulmányok*, vál. és szerk. Huszár Tibor et al., 4 köt. (Budapest: Magvető, 1986–1990) 4:265–282.
- Botta István (1978) *Melius Péter ifjúsága* (Budapest: Akadémiai)
- Buzogány Dezső (1998–1999) *Melancthon úrvacsorata na levelei alapján* (Debrecen & Budapest: Lux & Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala).
- Caemmerer, Richard R. (1947) 'The Melancthonian Blight', *Concordia Theological Monthly* 18, 321–338.
- Cordes, Harm (2006) *Hilaria evangelica academica: Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Dávidházi Péter (1998) '„És ki adta néked ezt a hatalmat?”' in: uő, *Per passivam resistentiam: Válatokat hatalom és írás témájára* (Budapest: Argumentum) 9–26; eredetileg: *Tekintet* 1989/3, 6–19.
- Elert, Werner (1994) 'Humanitás és egyház: Melancthon születésének 450. évfordulóján', ford. Dóka Zoltán, *Keresztyén Igazság* ú.f. 21. sz., 8–22.
- Estes, James (1998) 'The Role of Godly Magistrates in the Church: Melancthon as Luther's Interpreter and Collaborator', *Church History* 67, 463–483.

- Gestrich, Christoph (1999) 'Luther und Melanchthon in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts', *Lutherjahrbuch* 66, 29–54.
- Helm, Jürgen (1997) 'Zwischen Aristotelismus, Protestantismus und zeitgenössischer Medizin: Philipp Melanchthons Lehrbuch *De anima* (1540/1552)' in: Leonhardt Jürgen (szerk.), *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts: Begleitband zur Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Rostock 25. April bis 13. Juli 1997* (Rostock: Universität Rostock, Philosophische Fakultät) 175–191.
- Herr, Stephen R. (1999) 'The Image of Philip Melanchthon among 19th-Century North American Lutherans (1850–1900)' in: Scott H. Hendrix & Timothy J. Wengert (szerk.), *Philip Melanchthon: Then and Now (1497–1997)* (Columbia, SC: Lutheran Theological Southern Seminary) 57–74.
- Hildebrandt, Franz (1946) *Melanchthon: Alien or Ally?* (Cambridge: Cambridge UP).
- Imre Mihály, szerk. (2003) *Retorikák a reformáció korából* (3., jav. kiad.; Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó); digitalizálva: <http://mek.oszk.hu/05400/05420/> (megnyitva 2010. augusztus 31.).
- Ittzés Gábor (2010) 'Melanchthon halk léptei: Luther az Ágostai hitvallásról', *Keresztyén Igazság* ú.f. 87. sz. (ősz) 21–30.
- Ittzés Gábor (megjel. alatt) 'Melanchthon, Luther és az augsburgi interim: Megalkuvó konfliktuskérés vagy csendes hitvallás az 1548 áprilisában Christoph von Carlowitzhoz írt levélben?' *Keresztyén Igazság* ú.f. 88. sz. (tél).
- Junghans, Helmar (1999) 'Philipp Melanchthons *Loci theologici* und ihre Rezeption in deutschen Universitäten und Schulen' in: Günther Wartenberg (szerk.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert: Tagung anlässlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig* (Lipscse: Evangelische Verlagsanstalt) 9–30.
- Jüngel, Eberhard (1997) 'Freiheit – das ist das Christentum', *Die Zeit* 8. sz. (február 14.); online: [http://www.zeit.de/1997/08/Freiheit\\_-\\_das\\_ist\\_das\\_Christentum](http://www.zeit.de/1997/08/Freiheit_-_das_ist_das_Christentum) (megnyitva 2010. június 12.).
- Kolb, Robert (1991) *Confessing the Faith: Reformers Define the Church, 1530–1580* (Concordia Scholarship Today; St. Louis: Concordia).
- Kolb, Robert (1992) 'Philipp's Foes, but Followers Nonetheless: Late Humanism among the Gnesio-Lutherans' in: Manfred P. Fleischer (szerk.), *The Harvest of Humanism in Central Europe: Essays in Honor of Lewis Spitz* (St. Louis: Concordia) 159–177; repr. in: Kolb (1996) XV. sz.
- Kolb, Robert (1996) *Luther's Heirs Define His Legacy: Studies on Lutheran Confessionalization* (Aldershot & Brookfield: Variorum).
- Kolb, Robert (2005) *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concord* (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans).
- Kolb, Robert (2009) 'Luther's and Melanchthon's Students: The Wittenberg Circle and the Development of its Theology to 1600', *Religion Compass* 3, 471–487.
- Kusukawa, Sachiko (1995) *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon* (Cambridge: Cambridge UP).
- Lehmann, Hartmut (1998) 'Das Melanchthon-Jubiläum 1897' in: Johannes Schilling (szerk.), *Melanchthons bleibende Bedeutung: Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zum Melanchthon Jahr 1997* (Kiel: Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel) 134–149.
- Lohse, Bernhard (1999) *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, ford. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress).
- Mahlmann, Theodor (1999) 'Die Bezeichnung Melanchthons als Praeceptor Germaniae auf ihre Herkunft geprüft: Auch ein Beitrag zum Melanchthon-Jahr' in: Sträter (1999) 135–226.

- Nürnberg, Richard (1961) 'Zur Einführung' in: uő (szerk.), *Humanistische Schriften*, 3. köt. in: Robert Stupperich (szerk.), *Melanchthons Werke in Auswahl*, 7 köt. 9 részben (Gütersloh: Mohn, 1951–1975) 3:9–12.
- Vajta Vilmos (szerk.), *Luther und Melanchthon: Referate und Berichte des zweiten internationalen Kongresses für Lutherforschung Münster, 8.–13. August 1960* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 11–31.
- Reuss András (1997) 'Az ismeretlen és aktuális Philipp Melanchthon (1497–1560): Születésének 500. évfordulóján', *Credo* 3:1–2, 8–18.
- Rhein, Nathan (2008) *The Chancery of God: Protestant Print, Polemic and Propaganda against the Empire, Magdeburg, 1546–1551* (Aldershot & Burlington: Ashgate).
- Salatowsky, Sasha (2006) *De Anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert* (Amsterdam & Philadelphia: Grüner).
- Scheible, Heinz (1984) 'Luther und Melanchthon', *Information für den Geschichts- und Gemeinschaftskundelehrer* 38, 21–34; repr. in: Scheible (1996) 139–152.
- Scheible, Heinz (1992) 'Melanchthon', szócikk in: *Theologische Realenzyklopädie*, szerk. Gerhard Krause, Gerhard Müller et al., 41 köt. (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1977–2007) 22:371–410.
- Scheible, Heinz (1996) *Melanchthon und die Reformation: Forschungsbeiträge*, szerk. Gerhard May and Rolf Decot (Mainz: von Zabern).
- Scheible, Heinz (1997a) *Melanchthon: Eine Biographie* (München: Beck).
- Scheible, Heinz, szerk. (1997b) *Melanchthon in seinen Schülern* (Wiesbaden: Harrassowitz).
- Scheible, Heinz (2010) *Aufsätze zu Melanchthon* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Schurb, Ken (1998) 'Twentieth Century Melanchthon Scholarship: With Particular Reference to „The Melanchthonian Blight”' 62, 287–307.
- Schwöbel, Christoph (1998) 'Melanchthons *Loci communes* von 1521: Die erste evangelische Dogmatik' in: Johannes Schilling (szerk.), *Melanchthons bleibende Bedeutung: Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zum Melanchthon Jahr 1997* (Kiel: Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel) 57–82.
- Seebaß, Gottfried (2005) 'Der Abendmahlsartikel der *Confessio Augustana Variata* von 1540' in: Johanna Loehr (szerk.), *Dona Melanchthoniana: Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag* (2. kiad.; Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog) 411–424.
- Steinmetz, David (2001) *Reformers in the Wings: From Geiler von Kaysersberg to Theodore Beza* (2. kiad.; Oxford: Oxford UP).
- Sträter, Udo, szerk. (1999) *Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus: Referate des dritten Wittenberger Symposiums zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 6.–8. Dezember 1996)* (Wittenberg: Luftt).
- Tappert, Theodor G. (1961) 'Melanchthon in America' in: Vajta Vilmos (szerk.), *Luther und Melanchthon: Referate und Berichte des zweiten internationalen Kongresses für Lutherforschung Münster, 8.–13. August 1960* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 189–198.
- Wallmann, Johannes (1980) 'Johann Salomo Semler und der Humanismus' in: Richard Toellner (szerk.), *Aufklärung und Humanismus* (Heidelberg: Schneider) 201–217.
- Wallmann, Johannes (2008) 'Das Melanchthonbild im kirchlichen und radikalen Pietismus' in: uő, *Pietismus-Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck) 168–181; eredetileg in: Sträter (1999) 11–24.
- Wengert, Timothy J. (1989) 'Caspar Cruciger (1504–1548): The Case of the Disappearing Reformer', *Sixteenth Century Journal* 20, 417–441.
- Wengert, Timothy J. (1997) *Law and Gospel: Philip Melanchthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia* (Grand Rapids: Baker Books & Carlisle: Paternoster).



- Wengert, Timothy J. (1998) *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melancthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam* (New York & Oxford: Oxford UP).
- Wengert, Timothy J. (1999a) 'Beyond Stereotypes: The Real Philip Melancthon' in: Scott H. Hendrix & uő (szerk.), *Philip Melancthon: Then and Now (1497–1997)* (Columbia, SC: Lutheran Theological Southern Seminary) 9–31; repr. in: uő, *Philip Melancthon, Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer* (Farnham: Ashgate, 2010) I. sz.
- Wengert, Timothy J. (1999b) 'Melancthon and Luther / Luther and Melancthon', *Lutherjahrbuch* 66, 55–88; repr. in: uő, *Philip Melancthon, Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer* (Farnham: Ashgate, 2010) X. sz.
- Wengert, Timothy J. (2000) 'Gesetz und Buße: Philipp Melancthons erster Streit mit Johannes Agricola' in: Günter Frank (szerk.), *Der Theologe Melancthon* (Stuttgart: Thorbecke) 375–392.
- Wiczian Dezső (1947) 'Melancthon Fülöp: Emlékbeszéd születésének 450. évfordulóján', *Evangélikus Theologia*, [1:3 (március)] 1–9.



---

# HÍREK

---



# VALLÁS – HÁBORÚ VAGY BÉKE?

## Beszámoló a VI. Létkérdés Konferenciáról

MAGYAR MÁRTA  
(MAÑJARĪ DEVĪ DĀSĪ)

A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola által szervezett VI. Létkérdés Konferenciára november 18-án került sor az előző konferenciákhoz hasonlóan izgalmas témában: a vallás mennyiben forrása az erőszaknak, és miként szolgálja a békét. Sonkoly Gábor problémafelvető megnyitójában elmondta, hogy a konferencia témájának kiválasztásakor a vallás és a teológia posztmodern, vagy ha úgy tetszik a kulturális/nyelvi fordulat utáni helyzetének megoldatlanságából eredő problémák feltérképezésének szándéka vezette a szervezőket. Az elmúlt bő negyven év olyan fordulatokat hozott a társadalomban és az azt leírni kívánó tudományokban, amely számos alapfogalom 19. századi meghatározását megkérdőjelezte. Ez alól az általános tendencia alól azonban kivételnek látszik a teológia megítélése, illetve magának a tudományosságnak és a teológiának a viszonya. Míg a vallás fogalma megkerülhetetlenné vált, a vallásosság és a tudományosság közötti kapcsolat még átértékelésre vár. A politikai trendkutatók szerint a szekularizációs korszak után a vallási aktivitás erősödése, és a vallási identitás politikai megnyilvánulása lesz a közeljövő legfontosabb tendenciája. A folyamat számos kérdést vet fel, s a velük való szembenézés nem halogatható. A konferencia ehhez kívánt hozzájárulni a vallásháború/vallásbéke fogalmainak több szempontból való értelmezésén keresztül, a társadalomtudomány és a teológia érdemi párbeszédének előkészítésével.

A konferencia programjának összeállítása oly módon történt, hogy egy problémainventáriumot nyújtson, illetve bemutatásra kerüljenek az egyes problémák lehetséges értelmezési keretei. A délelőtti szekció a vallásháborúk kérdésének, a délutáni pedig a vallásbéke lehetősége megvitatásának adott teret. Az első két előadás antropológiai szempontból vizsgálta a vallást, különös tekintettel a vallások megkülönböztető, konfliktusgeneráló szerepére. Ezt követte napjainkban a vallási fundamentalizmussal és erőszakkal leginkább azonosított vallás, az iszlám vallástudományi, illetve teológiai bemutatása. A délelőtti program utolsó részében egy teológus-filozófus párbeszéd mentén bontakoztak ki a vallási erőszak mellett, illetve ellen szóló általános érvek. Az első blokk tehát a vallás mint konfliktusforrás problémáját járta körül. A délutáni program során a vallási pluralizmus, a vallások békés egymás mellett élésének teológiai alapjai kerültek megvitatásra. E második

blokk kérdésfelvetéseinek célja az volt, hogy a vallási pluralizmus felfogásában megjelenő hasonlóságok és különbségek megfogalmazásával egy olyan értelmezési keret jöjjön létre, amely összevethetővé teszi a különböző teológiáknak a vallási sokszínűség okaira és kezelhetőségére vonatkozó megfogalmazásait. Az alábbiakban a nap folyamán elhangzott előadások fő gondolatait foglalom össze.

Csányi Vilmos etológus a vallást hiedelemrendszerként definiálta, amely közösségeket hoz létre. A humánetológiai értelmezés szerint a konfliktusforrás a vallási közösség voltában keresendő. Az ember szociális rendszerszervező képessége négy dologban nyilvánul meg:

1. Szeret közös akciókban résztvenni.
2. Szeret közös hiedelmeket kialakítani.
3. Szeret résztvenni a közösség konstrukciójában.
4. A fentiek beteljesülésekor az ember hűséges a közösséghez, és a saját érdekeit a közösség érdekei mögé tudja szorítani.

A különböző közösségek akciói, hiedelmei, konstrukciói különböznek egymástól és a közösségek kialakulásának velejárója az idegen, akár ellenséges csoportok formálása. Könnyű annak az érzésnek a gerjesztése, hogy a saját csoportunk a jó, a többi pedig alacsonyabbrendű, ami ellen harcolni kell. Az ebben való részvétel készítése bár biológiai eredetű, kulturálisan fogalmazódik meg. A modern időben, amikor a vallás a mindennapok életéből kiszorul, az a veszély fenyeget, hogy a vallási közösségeként olyan konfliktusokat gerjeszt a saját védelme érdekében, amelyek a társadalom nyugalma veszélyeztetik. Az egyetlen lehetséges megoldást Csányi a vallások humanizálásában látja. Hangsúlyozta, hogy ahhoz, hogy a különböző teológiai tanok egymás mellett tudjanak élni, fel kell adniuk azt a törekvést, hogy az akaratukat másokra rákényszerítsék. Ha erre minden vallás hajlandó, ha a vallások lemondanak a térítésről, és arról, hogy a saját közösségük tagjait mások ellen hangolják, akkor elérhető a vallásbéke, és a társadalmi stabilitás komoly távlatai nyílnak meg.

Gábor György vallásfilozófus, zsidó teológus előadásában kiindulópontnak a tudás és a hit viszonyát választotta. Lessing három gyűrűről szóló parabolája alapján szemléltette, hogy a tudás bizonyossága a vallásoknál egymást semmiképpen sem kioldó paralel meggyőződést jelent, amelynek végső biztosítója és bizonyítója az egymás mellett leélhető élet. Ám hite alapján joggal van meggyőződve minden vallás követője, hogy nála és csakis nála van a legteljesebb igazság. E gondolatmenetének végén leszögezte, hogy a vallási igazság-fogalom éppen a vallás lényegéből fakadóan nem is lehet más, mint exkluzivista, ugyanakkor – mint abszolút igazság – univerzalizisztikus. Ezután felvetette azt a kérdést, hogy vallási toleranciáról kétféle aspektusból szólhatunk – vallások *iránti* toleranciáról, illetve a vallások *közötti* toleranciáról – ám az egyik a kettő közül értelmetlenség, de vajon melyik? Válasza e kérdésre az volt, hogy tolerancia csak és kizárólag az állam részéről képzelhető

el, a tolerancia a vallások felől, mintegy az egymás közötti párbeszéd elősegítését megcélozva értelmetlen, felesleges és kizárt próbálkozás. A kinyilatkoztatás transzcendens élményére alapozó vallások közötti párbeszéd vagy tolerancia filozófiai, teológiai és vallásfenomenológiai értelemben egyaránt fából vaskarika. Vagyis a vallásközi párbeszédet értelmetlennek nyilvánította, mert mindaz, ami egy ilyen jellegű dialógusnak a tárgyává válhat (az emberiség egészét érintő kérdések), azokon a területeken az egyetértés nem a vallási, hanem leginkább az elméleti állapot függvénye. Mivel a hit tárgyaú szolgáló vallásbölcseleti-teológiai tanítások terén nem jöhet létre kompromisszum, nem lehet olyan közbülső megoldás, amely máskülönben minden valamire való párbeszédnek az alapfeltétele kell, hogy legyen. Az exkluzivista igazságfogalom a vallások lényegét jelenti, amelynek feladása egyenlő lenne a saját tradíciónak mint „esetlegesnek” a deklarálásával, s a vallási hagyomány önfelszámolásával. Gábor György hangsúlyozta: Ne kergessünk hát illúziókat: az egyes vallások között nincs átjárás. A fennmaradó kérdés az, hogy mi a teendő a társadalmi toleranciával, a törvényekben biztosított szabadsággal, a közrenddel és közbiztonsággal szemben fellépők vonatkozásában? A probléma akkor nyilvánul meg, amikor az intolerancia maga is hitkérdéssé válik, s a szabadság elnyomása hittudományi elvekre vagy hitkérdésekre épül. Minél inkább a személyes válik a hit valóságos terepévé, annál inkább kínálkozik az esélye annak, hogy az egyik hit igazságfogalma a másik hit igazságfogalmát tolerálja, és minél inkább intézményesül a vallás, annál inkább válhat a tanítás hatalmi érdekek pozicionálásának eszközévé. A személyes hitdinamika nyitottsága kiiktatódik a hitnek a politikával való összefonódásával. Vagyis a vallások békés együttélése csak ott válik lehetségessé, ahol állam és egyház elválasztása megtörtént. Gábor György záró gondolatában arra hívta fel a figyelmet, hogy Európának szembe kell néznie a társadalmi és politikai tolerancia iránti vallási intolerancia kérdésével. Tudomásul kell venni, hogy a vallási tolerancia csak az állam szerepvállalásából eredhet, s nem valamilyenfajta vallásközi megértésből, s ugyanúgy az intoleranciával szembeni intolerancia is csak állami-társadalmi, és semmiképpen sem vallási érdekek mentén fogalmazódhat meg.

Tüske László arabista arról beszélt, hogy az erőszak legitimizálása miként valósul meg az iszlámban. Két problémára mutatott rá: 1. az iszlám ideológiai alkalmazására; 2. és arra, hogy az iszlám eredeti struktúrája változatlan érvényességgel van jelen napjainkban, vagyis a vallás és a politika elválasztása fel sem merül. A muzulmán országok a modernizáció egyetemes kihívására próbáltak választ adni. Ennek sikertelensége és a modernizáció folytatásának igénye hívta életre a muzulmán fundamentalizmust. Ez ideológiát épített a vallásból, és a modern szekuláris berendezkedés elleni védekezés lehetőségét látta meg benne. A fundamentalizmus a modern állam lényegét annak egyfajta vallás-idegenségében, azaz pogányságában ragadta meg, ami társadalmi méretekben az erkölcsi értékek

elvesztéséhez vezetett. Ez adja a legfontosabb legitimizáló erőt a fundamentalista gondolkodásnak ahhoz, hogy a polgári engedetlenség és az erkölcstelennek tekintett kormányzás elleni fellépés programját a tömegek el tudják fogadni. Előadása során Tüske a dzsáhilijja, a takfír és a dzsihád fogalmak értelmezésével mutatta be, hogyan szolgálnak azok legitimizációs eszközül az iszlám erőszakos megnyilvánulásaihoz. Amennyiben egy állam nem alkalmazza az isteni törvényt, rossz, és az iszlám megszüntetésére, törekszik. Ebben a helyzetben pedig az iszlámnak erőszakot – dzsihád – kell alkalmaznia a dzsáhilijja ellen, hogy meg tudja valósítani az igaz muzulmán társadalmat. Előadásának záró részében Tüske a nyugati és a muzulmán értékrendszer közötti különbségekre hívta fel a figyelmet. Egymás mellé állította a két világnézetet a társadalom egészének működése; a társadalom és az egyén viszonylata; a nemek egyenlősége; a gazdasági, a politikai és a jogi élet; és a társadalom vallási élete szempontjából, valamint oktatási, esztétikai, és morális nézőpontból. Összefoglalásul, míg a Nyugatot az individualitás, a radikális racionalizmus és mindent átható dinamika jellemzi, az iszlám világot a vérségi alapú közösség, a szakrális racionalizmus és a szövegfüggőséggel jellemezhető hagyománykövetés jegyeivel lehet leírni. Ez az összevetés olyan különbözőségeket mutat, melyek segítségével Tüske szerint egy olyan értelmezési keret lehetősége jön létre, amely alkalmasnak látszik a részletkérdések tárgyalására, s melyben az erőszakos vallási reakciók sorozata értelmet kap.

Sulok Zoltán muszlim teológus az iszlámmal kapcsolatos félreértések tisztázása végett újra definiálta a dzsáhilijja, a takfír és a dzsihád fogalmát. Rámutatott arra, hogy a dzsáhilijja az a korszak, ami a pogány arabságot jellemezte Mohamed előtt, melyhez a próféta könyörülettel, megbocsátással fordult. A mai világban is vannak olyan jelenségek, amelyek léteztek a dzsáhilijja társadalmában, s ehhez a muszlimoknak Mohamed hangulatában kell viszonyulniuk. A takfírral, a hitetlennek nyilvánítással kapcsolatban azt az iszlám tanítást emelte ki, hogy a muszlimok csak meghívók, nem ítélezők, s így nagyon óvatosnak kell lenni azzal kapcsolatban, hogy valakit az ember hitetlennek minősítsen. A dzsihád Isten elégedettsége elnyerése érdekében tett törekvésként definiálta, amely jelenthet belső küzdelmet, illetve fegyveres *védekező* harcot is. A dzsihád jog az önvédelemre, de az iszlám alapján a harc kezdeményezése tilos. Az iszlám büntetőjog célja megfékezni azokat, akik nem képesek békésen együtt élni a társadalommal, vagyis a társadalom védelme. A fenti fogalmak tisztázása után Sulok Zoltán arra tért ki, hogy az iszlám a vallási párbeszédet szükségszerűségnek tartja, s egymás megismerése parancs. Ez a párbeszéd ugyanakkor nem azt jelenti, hogy a vallások képviselői megvitatják, hogy kinek van igaza, hanem hogy működjenek együtt olyan dolgokban, melyek mindenki számára hasznosak. Zárógondolatában hangsúlyozta, hogy az iszlám szélsőséges megnyilvánulásai láttán ne vonjunk le általánosító következtetéseket magáról az iszlámról.



A délelőtti szekció utolsó két előadása a vallási erőszak legitimitásáról szolt. Gaura Krisna dásza (Tóth-Soma László) vallásfilozófus a védikus hagyományban legitim vallási erőszokról beszélt. Hangsúlyozta, hogy a társadalom vezetőinek kötelessége annak a társadalmi, politikai, gazdasági környezetnek a biztosítása, amely az egyén felemelkedését szolgáló szabad vallásgyakorlást biztosítja. Míg az erőszak-nélküliség a védikus hagyomány alappillére, abban az esetben, amikor az egyén lelki felemelkedését szolgáló életvitelt valaki akadályozza, és a megoldás békés lehetősége sikertelennek bizonyul, alkalmazható az erőszak, de kizárólag olyan társadalmi vezetők által, akik felhatalmazásuk és jellemük alapján, a vallási alapelvek szigorú követőiként kapják legitimitásukat. A védikus tradíció szerint tehát létezik törvényes, vagy indokolt erőszak, akár háború is, olyan esetben, amikor veszélybe kerülnek a társadalmi békét és együttélést szabályozó törvények.

Ludassy Mária filozófus többségében az angol és a francia felvilágosodás protestáns gondolkodóitól származó idézetekkel mutatott rá az állam és az egyház szétválasztásának szükségességére, az államvallás problémájára, az egyénre kényszerített hit haszontalanságára, a lelkiismereti szabadság fontosságára, a vallásról való szabad továbbgondolkozás jelentőségére, valamint az egyházak állami finanszírozásának káros következményeire.

A konferencia délutáni, a vallásbéke lehetőségeit megfontoló szekciója Máté-Tóth András vallásszociológus előadásával kezdődött. Máté-Tóth szerint az exkluzív, egymásnak feszülő vallások külön-külön való vizsgálata, a frakcionális szemlélet helyett a vallási pluralizmust, a kultúra vegyes vallású dimenzióját kell a gondolkodás középpontjába állítani. Hans Küngöt idézte: „Nincs világbéke vallásbéke nélkül, nincs vallásbéke a vallások párbeszéde nélkül.” Azt a feladatot tűzte ki, hogy találjuk meg a választ arra a kérdésre, hogy a vallások a mai világunkban milyen szerepet játszanak a társadalmi együttélés fejlesztésében vagy megnehezítésében? Ne azt próbáljuk eldönteni, hogy melyik vallás az igazság, hanem minden vallás követője törekedjen minél több szeretetet, építő, méltóságot növelő energiát helyezni a világba. A teológia részéről két megoldást javasolt a vallási pluralizmuson való gondolkodásra: 1. a komparatív teológiát (melyben az ember a saját vallása biztos igazságában nem kételkedik, de minden erejét megfeszítve próbálja felfedezni más vallásokban a hasonló igazságot) és 2. a pluralista vallásfilozófiát (mely szerint az igazság senkié, hanem az igazság birtokol bennünket azzal, hogy az igazság keresés plurális útjára lépünk). Hangsúlyozta a vallási tanítók felelősségét abban, hogy a jövő vallásbékét vagy vallásháborút fog-e hozni. Zárógondolatában a vallástudomány és a teológia közös feladatát az oktatás fejlesztésében jelölte meg, hogy visszaszoruljon a vallási analfabétizmus. Üzenetét egyaránt szánta a mindenkori oktatás felelőseinek, és a lelkészeket képző intézményeknek: a vallási kultúrák közös értékeit kell közvetíteni a vallási pluralizmus idején.

Máté-Tóth gondolataira reflektálva öt vallás teológusa röviden azt fejtette ki, hogy saját vallása miként vélekedik a vallási változatosság létezésének okairól és a többi valláshoz való viszonyulásról. Az evangélikus vallás álláspontját Béres Tamás ismertette, aki megjegyezte, hogy az előzőekben felvázolt keretben az ember lényegében lemondana saját hagyományának megéléséről. Ha a vallásokat közvetlenül átélő hívők egyszerűen csak elfogadják a számukra előkészített társadalmi kereteket, azzal ők maguk is hozzájárulnak ahhoz a köznyelvi fordulathoz, hogy a vallásokkal csak baj van, és a vallások a társadalmi béke gátjai. Kifejtette, hogy a Küng féle vallásbékéhez vezető párbeszéd feltétele a vallások tanításainak megismerése, melyek feltárása a személyes találkozásokban történhet. Az ilyen személyes találkozások adhatnak lendületet az ember saját belső teológiai kritikájának, és tisztázhatják a három fő kérdést: 1. mit értünk tolerancia alatt; 2. mit értünk misszió alatt; 3. mik a közös kulturális feladataink. A tolerancia az igazság kérdését veti fel. Ha az ember az abszolút igazság tudatával éli meg a saját vallását, el kell fogadnia, hogy abban minden inkluzív, vagyis nincs helye annak, hogy az általa tapasztalt totális vallási élményből bárkit kirekesszen. A misszió annak a tudatnak az alapján történhet, hogy „az én édesapám a legjobb édesapa a világon.” Ez teszi lehetővé, hogy a vallási hagyományokhoz méltó módon éljünk másokkal. A vallások kulturális feladataként a környezetünk védelmét jelölte meg.

Kodácsy Tamás református teológus egyetértett Máté-Tóth Andrással abban, hogy minden teológusnak kötelessége, hogy széles képe legyen más vallásokról. Ugyanakkor megállapította, hogy a vallási pluralizmus kérdése valójában azért válik lényegessé, mert azt nyomatékosítja a társadalmi migrációból származó társadalmi, a politikai, a gazdasági és a kulturális kényszer. Ezek hatására azonban a vallások a tanrendszerek (religio) felületén érintkeznek, nem pedig az örökök-valóság, az igazság nézőpontjából. Szerinte igazából nem a vallási pluralizmus a cél, hanem a vallási identitásunk mélyebb megértése, melynek segítségével a szent előtt felismerhetjük, hogy nem vagyunk különbek másoknál.

Vankó Zsuzsa adventista teológus a vallások keletkezésének okaként az emberi lét abszurditását és a biztonságérzet utáni vágyát jelölte meg. Szerinte a kizárólagos istenhitből még nem következik vallásháború, hiszen az embernek tudnia kell, hogy hozzá hasonló módon mindenkinek ugyanolyan joga van erős lelkiismereti meggyőződéshez. Ezt jelenti a lelkiismereti szabadság tiszteletben tartása.

Maharání déví dászí (Banyár Magdolna) a védikus felfogás alapján különbséget tett az örök dharma és az anyagi világban megnyilvánuló vallásos hitek között, melyek az emberre ható három anyagi kötőerő, a jóság, a szenvedély és a tudatlanság kombinációjának változatai miatt nyilvánulnak meg, s hozzák létre a vallási sokszínűséget. Miután különbséget tett a vallások követői között fejlettségük alapján (neofiták, érett lelki gyakorlók és nagyon fejlett hívők), megállapította, hogy a vallási intolerancia és erőszak a neofiták tudatállapotából fakad.

A program záró részében zajló kerekasztal beszélgetés során a következő kérdések kerültek megvitatásra: A különféle teológiák képviselői saját magukat exkluzivistának (csak nálam van a teljes igazság), inkluzivistának (másoknak annyira van igaza, amennyiben egyetértenek velem) vagy pluralistának (senkinél nincs az igazság) tekintik? Hogy viszonyul a misszió és a vallásközi párbeszéd egymáshoz a különféle vallásoknál? Talán csak álca a misszióhoz? Vannak-e a különféle vallásokban szándékok a belső megosztottság feloldására? Lehetségesnek tartják-e a teológusok a vallásközi imádságot? A gondolatébresztő beszélgetés után Nagypál Szabolcs moderátor azzal a kíváncsisággal zárta a napot, hogy legyen bátorságunk és kitartásunk a vallásközi párbeszéd rögzös útján, s ez vezessen el a külső és belső békéhez is.

A nap folyamán elhangzott előadások, viták, diskurzusok során egyértelművé vált, hogy a társadalomtudomány és a teológia képviselői számos kérdésben nem értettek egyet, de párbeszédük reményeim szerint hasznos tanulságokkal szolgált mind a hallgatóság, mind az előadók részére. Bár a teológusok egymás közti dialógusai az egymás iránti nyitottság, érdeklődés, tisztelet és tolerancia lelkesítő jegyeit mutatták, azt a költői kérdést váltották ki belőlem, hogy vajon a vallásközi párbeszéd egy-egy résztvevője mennyire képviseli valójában a saját vallása többi követőjének szemléletét? Vajon a személyes szinten nyilvánított nyitottság intézményes szinten is érvényesül? Ha a vallási erőszak forrásaként a kizárólagosságot és az intoleranciát jelöljük meg, a vallásháborúk és a vallás nevében alkalmazott agresszió elkerülése végett talán égetőbb kérdés a teológusok között lehetséges összhang, mint a tudomány és a teológia közötti. A Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola a jövőben is a kapcsolódó kérdésekről szóló párbeszédék fóruma kíván lenni. A konferencia hanganyaga letölthető a [www.letkerdes.hu](http://www.letkerdes.hu) weboldalról.

# BIBLIAI ÍRÁSMAGYARÁZAT ÉS HÉBER LEXIKOGRÁFIA

Emlékkonferencia Wilhelm Gesenius tiszteletére  
szótára megjelenésének 200. évfordulója alkalmából

KUSTÁR ZOLTÁN

Wilhelm Gesenius (1786–1842) a bibliai héber nyelvészet és lexikográfia egyik meghatározó alakja volt. A Göttingenben doktorált fiatal tudóst 1810-ben nevezték ki a hallei egyetem teológiai fakultására az Ószövetség professzorának, ahol az egyik legnépszerűbb oktatóként egészen haláláig működött.

Gesenius már Halléba érkezésének évében, 1810-ben megjelentette bibliai héber szótárának első kötetét *Hebräisch-deutsche Handwörterbuch über die Schriften des Alten Testaments durchaus nach alphabetischer Ordnung* címmel, amelyet 1812-ben követett a második, záró kötet is. Gesenius ezzel az első teljes, a bibliai héber nyelv valamennyi lexemáját tartalmazó modern szótárt alkotta meg. Az eredeti művet még életében ő maga háromszor átjavította és kiadta újra, sőt elkészítette az iskolai oktatás számára annak egy rövidített változatát (1815), és a külföldre szánt latin fordítását (1833) is.

Alapossága, szakmai megbízhatósága, logikus, áttekinthető elrendezése és a még kézikönyvként használható mérete révén a mű hamar kivívta magának az általános elismerést. Gesenius héber nyelvtankönyvet is írt, ami hasonló elismertségnek és népszerűségnek örvendett – olyannyira, hogy annak későbbi, átdolgozott kiadásai az ószövetségi tudományok és a modern hebraisztika terén sokáig a legtekintélyesebb, mértékadó leíró nyelvtannak számított. A szótárában és a héber nyelvtanában eszközölt változtatásait Gesenius mindig gondosan a másik kiadványba is átvezette: a két mű így egymással teljes összhangban segítette a bibliai héber nyelv tanulását, az Ószövetség jobb filológiai és exegetikai megértését.

Gesenius szótára 1962-ig összesen 17 átdolgozott kiadást és számos változatlan utánnymatot ért meg. A legújabb, 18. kiadást az első kötetével 1987-ben indították útjára, s az utolsó kötet 2009-ben látott napvilágot. A lexikonnak ez a kiadása – a Gesenius-szótárak korábbi hagyományaihoz igazodva – hamarosan egykötetes formátumban, de a modern technikai lehetőségekkel élve immár digitális változatban is elérhetővé válik.

Mi tette Gesenius szótárát ilyen sikeressé? Az az emlékkonferencia, amelyet Halléban, a Martin-Luther Universität Teológiai fakultásán a szótár megjelenésé-

nek 200. évfordulójára rendeztek, erre a kérdésre kereste, és adta meg a résztvevők számára a feleletet.

A nemzetközi konferenciára 2010. március 14. és 18. között került sor a teológiai fakultás központi épületében. A konferenciát a Bibliai intézet két ószövetséges professzora, Ernst-Joachim Waschke és Stefan Schorch szervezte, védnökei Dagmar Szabados, Halle polgármestere és Barbara Rinke, Gesenius szülővárosának, Nordhausennek a polgármestere volt.

Nyitó előadásában Takamitsu Muraoka méltatta Wilhelm Gesenius életművét, és mutatta fel szótárának kiemelt helyét a modern héber lexikográfiában.

Az előadások egyik csoportja azt mutatta be, hogy Gesenius korának lehetőségeihez és az akkor elérhető forrásokhoz képest mennyire járatos volt a héber nyelvészetben (Moshe Bar-Asher, Jan Joosten, Dorothea Erbele-Küster), a rokon sémi nyelvekben és a környező népek kultúrájában (Bernd Schipper, Holger Gzella, Reinhard G. Lehmann, Peter Stein, Steven Fassberg), Izrael régiségeiben (Ulrich Hübner) és vallástörténetében (Sebastian Grätz), és hogyan avatták őt ismeretei a héber Ószövetség korai szövegemlékeinek (Abraham Tal, Moshe Florentin), fordításainak (Martin Rösel) és a masszórának (Stefan Schorch) szakavatott ismerőjévé. Geseniusnak ez a széleskörű tájékozottsága tette szótárát filológiai és exegetikai szempontból is olyannyira megalapozottá, és jelölte ki tudományos szempontból azt a magas mércét, amihez igazodva szótára a későbbi kiadásában is egyetemi hallgatók, bibliafordítók és tudományos kutatók mellőzhetetlen segédeszköze maradt.

Az előadások másik csoportja Gesenius szótárának és héber nyelvtanának kölcsönös kapcsolatát (Regine Hunziker-Rodewald) elemezte, vizsgálta a szótár kései kiadásainak héber nyelvtörténeti vonatkozásait (Juan-Pablo Vita), illetve mutatta be a szemitika (Felice Israel) vagy a mondattan aspektusából (Frank H. Polak) Gesenius héber nyelvtanát.

Az előadások egy harmadik csokra Gesenius exegetikai teljesítményét méltatta: azt, hogy a nyelvészetben oly járatos professzor hogyan viszonyult korának történet-kritikai módszereihez (Reinhard G. Kratz), ezen belül a szövegkritikához (Emmanuel Tov), s hogy ezeknek a módszereknek az ismeretében, de az eredeti szöveg iránti mélyeséges tisztelettel hogyan elemezte hallgatói számára Ézsaiás (Uwe Becker, Ernst-Joachim Waschke), Mózes ötödik könyvét (Udo Rüterswörden) vagy éppen a Zsoltárokat (Andreas Wagner), és hogyan jelenítette meg, adott esetben, szótárában is saját exegetikai felismeréseit (Kustár Zoltán).

S végül a referátumok negyedik csoportja a szótár nemzetközi recepcióját mutatta be Anglia (Graham Davies), Skandinávia (Mats Eskhult) és Magyarország (Zsengeller József) példáján keresztül, illetve azt ismertette, hogyan fogadta a művet a kortárs zsidóság (Yaacov Shavit, Giuseppe Veltri).

A konferencia részeként egy nyilvános előadás-estre is sor került. Ennek keretében az egyetem rektora és a teológiai fakultás dékánja köszöntötte a résztvevőket, majd a szerkesztőbizottságok bemutatták a készülő qumráni héber-német szótár (Ingo Kottsieper, Reinhard G. Kratz és Annette Steudel), a „Historical Dictionary of the Hebrew language” (Abraham Tal) előmunkálatait, valamint a Gesenius-szótár 18. kiadásának eredményeit és a kiadásával kapcsolatos további terveket (Johannes Renz). Az előadás-esten és az azt követő ünnepi fogadáson részt vettek Gesenius ma élő leszármazottai is.

A konferencia előadásait a szervezők egy konferenciakötet formájában a BZAW sorozatban tervezik megjelentetni.

---

# RECENZIÓK

---





Deneken, Michel – Messner, Francis (szerk.):

*La théologie à l'Université*

*Statut, programmes et évolutions*

RELIGIONS ET MODERNITÉS 5

LABOR ET FIDES, GENÈVE, 2009, 218 OLD.

A globalizáció által meghatározott és a gyors ütemű változásoknak kitett korunkban a teológia sem képes kivonni magát az átalakulás kényszere alól. Lényegében erről tanúskodik a *PRISME-Société, Droit et Religions en Europe* kutatóintézet és a Strasbourgi Marc Bloch Egyetem Katolikus Teológiai Kara által 2009-ben közösen szervezett konferencia most megjelentetett anyaga. Az előadók/szerzők ugyanis azt a komoly társadalmi horderejű kérdést vitatták és elemezték, amelyet hazai viszonylatban már csirájában sikerült megfojtani.

A szóban forgó kérdés nem más, mint az egyetemi keretek között oktatott teológia és vallástudomány viszonya. A probléma időszerűsége annak köszönhető, hogy (főképpen, de nem csupán) Európában, mindenekelőtt módszertani megfontolások alapján, ma komolyan megkérdőjeleződött a teológia tudományos jellege és egyetemi mivolta.<sup>1</sup> Ugyanakkor, ezzel mintegy párhuzamosan, egyre több egyház és vallási közösség rémült aggodalommal szemléli, hogy a tudományos vizsgálat „leépíti” a hitrendszert, erőteljesen mérsékelve annak szimbolikus horderejét. Vitathatatlan, hogy az egyre inkább a fundamentalizmus, mint közös nevező, felé hajló hazai egyházakat is ez a félelem járja át!

Az esetleges elvárásokkal ellentétben a kötet tanulmányai nem annyira a teológia egyetemi helyének és létjogosultságának elméleti kérdését válaszolják meg, hanem vázolják azt a sokrétű gyakorlatot, amely a teológia egyetemi oktatása terén érvényesül és érzékelhető, az állami vagy magán, felekezeti vagy semleges, illetve egyházi vagy laikus felsőoktatási intézményekben.

Történeti távlatban szemlélve az európai egyetemek történetét a XIII. és XIX. század között a teológia elsőbbsége jellemzi.<sup>2</sup> Az Alexander von Humboldt (1769–

<sup>1</sup> Ld. pl. Jean-Pierre Bastian – Francis Messner (szerk.), *Théologie et sciences des religions en débat. Hommage à Gilbert Vincent*. (Écriture et Société), Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2009.

<sup>2</sup> Ld. Christophe Charles – Jacques Verger, *Histoire des universités*, PUF, Paris, 1995; Wolfgang E. J. Weber, *Geschichte der eurocäischen Universität*, Kohlhammer, Stuttgart, 2002; Walter Ruegg (szerk.), *A History of the University in Europe*, Vol. I-III, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

1859) által elgondolt egyetem keretei között azonban a teológia már egyértelműen kiszorult a perifériára, amennyiben nem kényszerült 'száműzetésbe', mint pl. Franciaországban. Itt, Strasbourg és Metz kivételével, kizárólag a katolikus magánegyetemeken maradhatott meg.

A napjainkra jellemző forrongás és feszültség értelemszerűen áthatja a vallási mezőt is. A közhiedelemmel ellentétben azonban ez a feszültség nem annyira a teológia és a vallástudomány, hanem sokkal inkább az egyházi intézményrendszer által szorososan ellenőrzött tanítás és az intellektuális szabadságot feltételező egyetemi szintű teológia között húzódik.<sup>3</sup> Ugyanakkor feszültség érzékelhető a „nyugati” és a „keleti” vallási és kulturális hagyományok között is. Keleten ugyanis a racionalitás (vagyis az értelmi indoklás) sokkal kisebb szerepet játszik a teológiai diskurzusban.

Mindezek mellett újszerűnek tekinthető az a megkülönböztetés, amely az oktatás célközönsége tekintetében körvonalazódik az egyes vallásokban (pl. katolicizmus, ortodoxia, judaizmus). Ennek fényében a „klerikusok” teológiát, a laikusok pedig inkább vallástudományt tanulnának. Feltételezhető, hogy a cél a klérus megnyirbált társadalmi tekintélyének valamiféle sajátságos tudásra alapozott megóvása. Ez azonban merő illúzió, hiszen ma már szinte minden tudás széles körben hozzáférhető. Arról nem is beszélve, hogy a teológia elveszítette a vallás(ok) tanulmányozásának és a vallás(ok)ról szóló diskurzus megteremtésének kizárólagos monopóliumát.

Ebben az új helyzetben, amikor is a válságból válságba bukducsoló kortárs társadalmakban egyre erőteljesebben jelentkezik a vallási kérdések iránti igény, mind inkább nyilvánvalóvá válik, hogy a teológia (amennyiben nem elvakult felekezeti hitvédelem) és a vallástudomány kölcsönös érdeke a megtermékenyítő párbeszéd és együttműködés, nem pedig az ellenséges érzületű konkurencia. Hiszen

<sup>3</sup> Mivel Magyarországon a felekezeti teológiák – egyes, esetleges (vagyis többnyire személyhez kötött) és a hitrendszerek szempontjából marginális szakterületet leszámítva – nem nevezhetők egyetemi szintűeknek, a feszültség törvényszerűen a teológia és a vallástudomány között húzódik. A hazai teológiai színvonalat jól tükrözi Balla Péter, *Az újszövetségi teológiát ért kihívások. Kíséret a tudományág igazolására*, Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2008 (rec. Jakab Attila, *Vallástudományi Szemle* 5, 2009/3, 226-233. old.), illetve Rózsa Huba, *Óstörténet. A világ keletkezése és az emberiség eredete a Biblia szerint*, Szent István Társulat, Budapest, 2008 (Rec. Jakab Attila, *Egyházforum* 25. (11. új) évf., 2010/2, 28-29. old.) műve. Ugyanakkor az ún. „történelmi” keresztény egyházak elborzadva észlelik egyrészt a nagymértékű vallási pluralizmust, másrészt pedig azt az újpogányságból és képzeletbeli kereszténységből összegyúrt vallási szinkretizmust, amely az alsóbb, illetve a diplomázott, de vallásilag teljesen műveletlen, ellenben formálisan mindenképpen keresztény rétegeket hatalmába keríti. Mivel ezzel a spirituális és intellektuális kihívással, megfelelően képzett humán erőforrás hiányában, képtelenek fellépni, ezért a megoldást értelemszerűen a politikai hatalomtól, és a nekik kedvező jogi szabályozástól (magyarán a törvényi megtorlástól) remélik.

számos területen (nyelvoktatás, hermeneutika, régészet, patológia, történelem, szociológia, jog, filozófia) átfedések vannak a teológiai és más humán tudományi karok között. Nem véletlen, hogy a nyugati egyetemi teológiai fakultások többnyire nyitnak a tágabb és semlegesebb vallástudományok irányába. Hiszen a plurális és erősen szekularizált társadalmakban a különböző hit- és eszmerendszerek, illetve hagyományok megismerése, jobb ismerete nélkül elképzelhetetlen a vallási béke és az őszinte vallásközi párbeszéd.

A szerkesztők által a bevezetőben megfogalmazott átfogó és távlatos áttekintést követően az egyes szerzők a teológiai oktatások országokénti ismertetésével és elemzésével szemléltetik annak változatos és kihívásoknak kitett helyzeteit. F. Curtit és A.-L. Zwilling a franciaországi felsőoktatási gyakorlatot tekintik át, ahol az állami, illetve egyházi intézményekben egyaránt megtalálható a teológiai és/vagy vallástudományi (egészen pontosan a „vallások tudományai” – *sciences des religions*) oktatás. Ezt követően a kötet első része a kereszténységre összpontosít. M. Deneken a Strasbourgi Egyetem sajtósága helyzetű (egyidőben állami és egyházi) Katolikus Teológia Karát és annak képzés kínálatát ismerteti. H.-J. Gagey a francia katolikus felekezeti teológiai karokat, Ch. Sinclair pedig a francia nyelvű evangélikál közösségek teológiai oktatási intézményeit tárgyalja Franciaországban, Svájcban és Belgiumban. Majd G. D. Papatomas azokról az általános problémákról és kihívásokról ír, amelyekkel a globalizáció az ortodox teológiát szembeesíti. Ismerve az ortodoxia nemzeti szétfűzöttségét és a joghatósági konfliktusokat érthető, hogy az üdvtörténetre összpontosító nagy ívű elméleti okfejtésében a szerző az egymással és a világgal folytatott párbeszéd szükségességét hangsúlyozza.

Elgondolkodtató és rendkívül tanulságos M. B. Aounnak a libanoni helyzetet taglaló tanulmánya. A 15 éves polgárháborút (1975-1990) ugyanis egy újabb 15 éves időszak (1900-2005) követte, amelyet a politikai elidegenítés jellemezett. Ebben a helyzetben a vallás rendkívüli vitalitást nyert, hiszen a vallási diskurzus fokozatosan átvette a politikai diskurzus helyét és szerepét. Az államhatalom ugyanis gyakorlatilag szétesett, a társadalom összetétele átrendeződött, a súlypontok pedig áthelyeződtek. Libanon ma alapvetően vallási közösségekből tevődik össze. Ezek biztosítják a törekeny és kiszolgáltatott emberi lét számára a biztos keretet. Érthető, hogy a kisebbségben levő különböző keresztény felekezetek (pl. a hét katolikus egyház) teológiáinak ma egy megosztottságtól szenvedő és iszlám többségű társadalmi helyzetben kell feltalálniuk magukat, és megfogalmazni mondanivalójukat (mit jelent pl. keresztény arabnak lenni egy muszlim arab világban, illetve miképpen termékenyítheti meg a keresztény világnézet az arab kultúrát).

G. Routhier tanulmánya Kanada összetett és sokrétű valóságába kalauzolja az olvasót. Az 1950-es évektől nyomon követett fejlődés azt mutatja, hogy a teológiai oktatás fokozatosan átadta a helyét a vallástudománynak, esetenként az etikának. Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a kutatásnak ma már meghatározó szerep jut

az állami egyetemek részét képező teológiai karokon, ahol a hallgatóságuk döntően laikusokból áll. Sokan közülük felnőttek, akik személyes érdeklődésből tanulnak teológiát egy komolyabb vallási műveltség megszerzése, vagy pedig a hitük feletti elmélyültebb elgondolkodás céljából. Mindennek eredményeképpen nem véletlen, hogy a kanadai teológiai kérdésvetések sorában kiemelkedő helyet foglal el a szekuláris környezetben megélt kereszténység. Folytonos párbeszéd zajlik, és jó az együttműködés a teológiai fakultások és az egyházak között. Ez utóbbiak felismerték ugyanis, hogy a bezárkózás intellektuális és spirituális elszegényedéshez, valamint a társadalom peremére való kiszoruláshoz vezet.

Az első rész utolsó tanulmányában Ch. Filiotis a sajtóságtól független görögországi helyzetet ismerteti, ahol két egyetemen létezik az ortodox egyháztól független teológiai kar. A XIX. század elején, vagyis a függetlenség elnyerése után (1821) ugyanis – német mintára és segítséggel – az újonnan megszervezett athéni egyetemen (1837-ben), az orvosi, a jogi és a filozófiai karok mellett, teológiai kar is létesült. Hasonlóképpen nyert teológiai kart az 1942-ben alapított thesszalonikéi egyetem is. Az egyházzal való kapcsolattartás nem mindig felhőtlen, ellenben vitathatatlan tény, hogy teljes mértékben érvényesül a gondolkodás és a szólás szabadsága.

A kötet második részét azok a tanulmányok alkotják, amelyek a muszlim, a zsidó és a buddhista vallásoknak az egyetemi keretek között történő oktatását tárgyalják. A nyugati/keresztény modellt alapul véve elmondható, hogy ezek esetében alig lehet tulajdonképpen értelemben vett teológiai oktatásról beszélni. Ez nagyszerűen tükröződik E. Geoffroy írásában, amely történeti perspektívában mutatja be a muszlim teológia oktatásának tartalmát és intézményesnek nevezhető helyeit. Napjainkban pedig teljesen egyértelmű, hogy a modernitással szembesülő iszlám számára nem annyira a hit tartalmi kérdéseivel való foglalatosság, hanem a szigorú muszlim életvitelen keresztül érvényesülő identitás meghatározása a legfontosabb. Lényegében ezt erősíti meg F. Curtit és A.-L. Zwilling tanulmánya, akik európai kitekintésben (Németország, Ausztria, Belgium, Franciaország, Hollandia és Egyesült Királyság) vizsgálták a muszlim teológia oktatását. A kínálat döntően a muszlim közösségek ellenőrzése alatt áll. Az állami egyetemek – rendkívül csekély számban – valójában, csak a 2000-es években kezdtek figyelmet fordítani az oktatásszervezésre: Münster (2002), Erlangen-Nürnberg (2002), Leiden (2006), Bruxelles (2008).

M. Z. Aydin tanulmánya szintén az iszlámhoz kapcsolódik. A szerző a törökországi helyzetet ismerteti. Pillanatnyilag 23 teológiai fakultás van az országban. Ezek elsősorban vallástanárokat, illetve imámokat képeznek. Az oktatás módszerét tekintve egyrészt a leírásra, másrészt pedig a normatív rendszer ismertetésére összpontosít.

A kötet két utolsó – és inkább elméletibbnek mondható – tanulmányában egyrészt F. Alvarez-Pereyre a teológia és a rabbinikus judaizmus, másrészt pedig

L. Obadia a buddhizmus és a teológia viszonyát boncolgatja. Mindketten a történeti perspektívát, illetve a modernitással való szembesülést és annak kihívásait részesítik előnyben.

A rövid, de tartalmas szakirodalmi jegyzékkel záruló kötet döbbenetes tanulsága, hogy Nyugat-Európa és Magyarország eltérő (mondhatni homlokegyenest ellenkező) fejlődési pályán mozog. Hazánkban is érdemes lenne odafigyelni arra, hogy a vallás a jövőben egyre markánsabb identitás-meghatározó tényezővé válik, amely akár a(z) állítólagos „keresztény”) nemzet fogalmának az újragondolását is kikényszerítheti. Ilyen körülmények között talán érdekesebb lenne a haladó nemzetközi – főképpen nyugat-európai és észak-amerikai – tudással összhangban levő teológiai/vallástudományi ismereteket, illetve a kreativitást és az innovációt támogatni és bátorítani. A globális és információs világban ugyanis a jövő a nemzetközi tudományos közéletbe való egyéni és intézményes bekapcsolódásban és együttműködésben rejlik; nem pedig a bezárkózásban, az elszigetelődésben és a mitikus/mitizált múlt felé fordulásban.

*Jakab Attila*

Pascale Rabault-Feuerhahn:  
*L'archive des origines*  
*Sanskrit, philologie, anthropologie dans*  
*l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle*  
*Préface de Charles Malamoud*

BIBLIOTHÈQUE FRANCO-ALLEMANDE  
LES ÉDITIONS DU CERF, PARIS, 2008, VI+484 OLD.

Az embereket minden időben foglalkoztatta és lenyűgözte a mitikus múlt kódébe vesző eredet kérdése. Ebben a vonatkozásban Nyugat-Európa számára hosszú időn keresztül szinte kizárólag a Biblia volt az egyetlen tám- és hivatkozási pont. Majd szembesült az ókori, jószerevel halott egyiptomi és mezopotámiai kultúrákkal, illetve a szintén ókori, ellenben máig eleven indiai kultúrával – és minden megváltozott. Erről a fokozatos átalakulásról szól a francia kutató nagy ívű kutatás-történeti áttekintése, amely főképpen Németországra koncentrál, de ugyanakkor nem nélkülözi a kitekintéseket sem, pl. Anglia és Franciaország irányába.

A három egyenlő részre és hat fejezetre tagolódó műben a szerző felvázolja, hogy a XIX. század folyamán a német kutatás miképpen jutott el a filológiától az antropológiai kihívásig. Ebben a folyamatban a kezdet mindenképpen összefügg a brit gyarmatbirodalom kiépülésével Indiában. Ez tette ugyanis lehetővé egyrészt a szanszkrit nyelv elsajátítását, másrészt pedig az indiai kéziratokhoz való hozzáférést. Időben ez mintegy egybeesett a német romantizmus kibontakozásával, történetesen Friedrich Schlegel (1759–1805) munkásságával. Miközben a britek azt hangsúlyozták, hogy India érdeke elfogadni a racionális Nyugat fennhatóságát, addig a németek úgy látták, hogy a nyugati ember Indiában találhatja meg a számára hiányzó irracionalitást. Ezen misztikus keresés egyértelmű célja Németország megújulásának, újjászületésének lehetővé tétele volt. A németek ugyanis a szanszkrit anya-nyelvtől és Indiától, mint civilizációs bölcsőtől remélték a nemzet lényegének meghatározását, teljesen függetlenül a latin és keresztény kultúrától. A német és a szanszkrit nyelv rokonsága a későbbiekben elvezetett a faji rokonság gondolatához, amely végeredményben megalapozta az „árja” és a „sémi” fajok szembeállítását; sőt mi több: „ősellenségek”-ként való meghatározását. Ahhoz tehát, hogy megértsük a német indológia fejlődését, soha nem téveszthetjük szem elől a XIX. századi német nemzetfejlődést, illetve a korabeli európai szellem-történeti és politikai kontextust. Miközben ugyanis Európa – francia befolyásra – az emberiség történetét a racionalitás irányába haladó fejlődésként szemlélte, addig

az egységkeresés lázában és bővületében élő németiség viszonylatában a hanyatlás, az eredeti tisztaság és tökéletesség elvesztésének az eszméje volt a meghatározó.

A mű első része a szanszkrit nyelv és a német filológiai hagyomány egymásra találását taglalja Németországban. Sokak szemében India felfedezése forradalmi jelentőséggel bírt, hiszen egy addig ismeretlen világ tárulkozott fel az európaiak előtt, mintegy új megvilágításba helyezve az emberi történelem eredetének kérdését. Ez a „forradalom” elsősorban a nyelvészetben jelentkezett. Franz Bopp (1791–1867) ugyanis 1816-ban – *Conjugationssystem des Sanskritsprache* c. művével – lefektette a paradigmaváltást jelentő összehasonlító nyelvtan alapjait. Ezzel az indológiai kutatások terén a németek lényegében megelőzték a briteket és a franciákat. Ebben kétségtelenül az is szerepet játszott, hogy komoly anyagi erőfeszítéseket tettek az indiai kéziratok beszerzésére, illetve a szanszkrit nyelv egyetemi oktatásának meghonosítására. Ezt elsősorban az tette lehetővé, hogy a XIX. század elején a németek, porosz mintára és befolyásra, teljesen átalakították egyetemi rendszerüket. A teológia helyett most már a filológia lett a vezető diszciplína. Ily módon a tudományossági kritériumok is megváltoztak. A szanszkrit nyelvnek a klasszikus tudományok kánonjaihoz és az antik Görögországhoz kellett viszonyulnia, illetve igazodnia. Arról szólt a történet, hogy az antik India képes-e beilleszkedni a „humanista” oktatási keretbe, vagy sem? Nem könnyen, de a klasszika-filológusok kezdeti fenntartásait legyűrve végül is sikerült. Ily módon a XIX. század első évtizedeiben a szanszkrit nyelv létjogosultságot nyert a berlini és a bonni egyetemeken.

A második részt a szerző az összehasonlító módszer térnyerésének szenteli. A német indológusok ugyanis egyre közelebb hozták egymáshoz Indiát és Európát. A közös indo-európai, vagy indo-germán nyelvből kiindulva – amelynek kutatásában és meghatározásában kiemelkedett August Schleicher (1821–1868) – eljutottak az egyazon nép gondolatához. Ebben a fejlődési folyamatban fontos szerepet játszott az összehasonlítás kiterjesztése a történeti kutatásra és a kulturális mezőre. Ez alapvetően a Védáknak az 1840-es évektől datálható behatóbb tanulmányozásának eredményeként következett be. Az impulzust a francia Eugène Bournouf (1801–1852), a Collège de France szanszkrit professzora adta ugyan, ellenben a kibontakozás mindenképpen Németországban következett be. Olyannyira, hogy a XIX. század közepén a védikus szövegek tanulmányozása már az indológia szerves részét képezte. A német tudósok ugyanis összefüggésbe hozták a „szellemet”, a „szöveget” és a „nyelvet”. Eszerint egy nép szelleme kiolvasható a történeti forrásaiból. A német indológusok ilyen forrásként tekintettek a Védákra, amely szerintük az „árja”-nak tekintett indo-európaiak társadalmáról tudósít. Ebben a társadalomban, pl. Albrecht Weber (1825–1901) szerint, minden egyes családfő egyben papi szerepet is betöltött, a nők szabadon éltek, valamint ismeretlen volt a kegyelem és a bűn fogalma. Ez egyben azt is jelentette, hogy a kutatásban

fontos tényezőként jelentkezett a vallás, ami teljesen összhangban volt a vallásos érzületnek a korabeli német társadalomban észlelhető kibontakozásával; miközben a Biblia történetkritikai megközelítése (pl. Ferdinand Christian Baur és a *jüngere Tübinger Schule*) lényegében a keresztény teológia alapjait rendítette meg. Érdekes módon a többségükben a protestáns kultúrkörből származó német indológusok a Védákon keresztül remélték megtalálni a vallás eredeti és tiszta forrásait. Amennyiben ugyanis az indo-európaiaknak volt közös nyelve és vallása, akkor ennek a vallásnak a nyomai mindenképpen a nyelvben fedezhetőek fel. Ennek fényében pl. jobban érthető Adalbert Kuhn (1812–1881) életműve, aki az indo-európai mítoszokat kutatta, a természettel és a természeti jelenségekkel összefüggő közös alap meghatározása céljából. Hasonló a helyzet az „összehasonlító mitológiát” (*comparative mythology, vergleichende Mythologie*) Angliában megalkotó Friedrich Max Müller (1823–1900) munkásságával is, amely csakis a korabeli német tudományos kontextusba ágyazottan érthető, még akkor is, ha azt a német indológusok fenntartásokkal fogadták, és nem sokra értékelték. Ellenben az is kétségtelen tény, hogy nála már elkülönülnek az „árják” és a „sémik”, ami végül is lehetővé tette a zsidó intellektuális hagyománynak az európai kultúrából történő kirekesztését. A nyelvi kategóriák ugyanis először kulturális, majd lassan-lassan faji kategóriákká fejlődtek. Ebben az intellektuális fősodorban szinte elszigetelt kivételnek számít a Müllerrel szembehelyezkedő Rudolf Roth (1821–1895), aki a történeti vallások leíró módszerét szorgalmazta, értékítélet és hierarchia nélkül. Számára a vallástörténet (*Religionsgeschichte*) nem az elvont vallásnak (*Geschichte der Religion*), hanem egyértelműen a kézzelfogható vallásoknak a történetét (*Geschichte der Religionen*) jelentette. Úgy ítélte meg, hogy a vallás lényegének meghatározására irányuló mindennemű törekvés nem több pusztán utópiánál. A korabeli német nemzetépítési folyamat közepette, azonban ennek az álláspontnak nem volt visszhangja. Annál is inkább, mivel az indo-európai kategória rövidesen indo-germánra zsugorodott. Ezzel már együtt járt a hierarchizálás.

A mű harmadik része a német indológia fejlődésének a ‘felnőtt’ és magabiztos szakaszát mutatja be és elemzi, amely lényegében egybeesik a győzedelmes porosz-osztrák (1866), illetve a francia-porosz (1870-1871) háborúk eredményeképpen megalakuló vilmosi német Birodalom (*Reich*) megszilárdulásával. A megtalált német nemzeti egység ideológiai megalapozásából ugyanis az indológia is kivette a részét. Az önazonossági missziós szerepvállalást az tette lehetővé, hogy a protestáns kulturális háttérű, ugyanakkor azonban szekularizált és antiklerikális Poroszország egyre jobban kihangsúlyozta az évszázados germán – római szembenállás jelentőségét, és pozitív színben tüntette fel a „barbár” és „pogány” törzsi időszakot. A modern német nyelv oktatásának állami szinten történő intézményesített megszervezése pedig azt eredményezte, hogy a nyelvtanítás olyan tanítók hatáskörébe került, akik az indo-európai összehasonlító megközelítés



talaján álltak. Egyébként maga az állami politika is ezt támogatta. Ezt főképpen a Friedrich Theodor Althoff (1839–1908) oktatásügyi miniszter (1882-től) által kiépített autoriter rendszer (*System Althoff*) tette lehetővé. Ebben a rendszerben ugyanis az egyetemi tanári kinevezésekről szó szerint a miniszter döntött, ami gyakorlatilag politikai ellenőrzést és befolyást jelentett. Az egyetemek betagozódtak a nemzeti lendület folyamába. Mind az antiszemitizmust, mind pedig az ősi – és mindenképpen mitikus – indo-germán népet egyetemi oktatók / értelmiségiek tematizálták. A nyelvi kérdés, most már antropológiai és etnológiai dimenziókat nyert. Megszületett a nemes „árják” faji víziója, akiket lassan-lassan fizikai és intellektuális felsőbbrendűségi vonásokkal ruháztak fel.

Az indo-germán nép elméleti megteremtése után értelemszerűen felvetődött az általuk lakott „őshaza” földrajzi meghatározásának az igénye is. A hagyományosabb ázsiai (afganisztáni) lokalizáció mellett, kialakult az újabb – rasszista elemeket is hordozó – európai (litvániai) lokalizáció is. Ez ugyan a brit Robert Gordon Latham (1812–1888) nevéhez fűződik, ellenben számos követője akadt Németországban is.

A német indológia markáns nemzeti karakterével párhuzamosan, és mintegy annak ellenében, Franciaországban erőteljes kritika érte az összehasonlító nyelv-tant. Sokáig nem is kapott helyet a francia felsőoktatásban. Amikor pedig mégis szerephez jutott, akkor alapos felülvizsgálatnak vetették alá, elsősorban annak etnográfiai és kulturális dimenziója miatt. Hiszen nyilvánvaló volt, hogy a nyelv és a faj kapcsolata/egybeesése egyáltalán nem tekinthető egyértelműnek és magától értetődőnek. Arról nem is beszélve, hogy az összehasonlító módszernek a vallásra való kiterjesztése lényegében a bizonyíthatatlant lett volna hivatott bizonyítani: éspedig azt, hogy az indo-európaiakban már felfedezhető a monoteizmusra való hajlandóság. Ennek fényében érthető, hogy Abel Bergaigne (1838–1888) azt az álláspontot képviselte, hogy a Védákat vissza kell szolgáltatni Indiának, vagyis annak a kulturális környezetnek, amely azokat létrehozta. Különböző megközelítésekkel ugyan, de nézetei végül Németországban is követőkre találtak: pl. Richard Pischel (1849–1908), Karl Friedrich Geldner (1852–1929), Alfred Hillebrandt (1853–1927) Hermann Oldenberg (1854–1920). Mindez azt is jelentette, hogy az addig figyelmen kívül hagyott indiai kommentárok is a tudományos érdeklődés látókörébe kerültek. Ezzel a megközelítéssel azonban értelemszerűen megkérdőjeleződött az összehasonlító mitológia. Hiszen teljesen egyértelmű, hogy a vallás nem kizárólag spiritualitás, hanem rendkívüli – elsősorban közösségi/társadalmi – jelentőséggel bírnak a rítusok is.

Napjainkban az indiai kultúra és vallás tanulmányozása számos egyetemi központban folyik; többek között magában Indiában is, nyugati tudományos módszerekkel. Kétségtelen, hogy az indológia az elmúlt évszázadban nagyon sokat fejlődött. Annál is inkább, mivel a hettita kultúra felfedezésével az ősi „indo-

európai”-ság fogalma is árnyaltabb lett. Ugyanakkor az indiai (árja) összetevő vesztített kiváltságos helyzetéből, hiszen a rendkívül összetett indiai valóság (pl. Észak és Dél különbözősége) is jobban ismertté vált. Ennek ellenére P. Rabault-Feuerhahn munkája szinte megkerülhetetlen, hiszen megalapozza a XX. század történései – pl. az indológia helye és szerepe a III. Birodalomban – megértésének ismeretét. Ebben a vonatkozásban ráirányítja a figyelmet arra, hogy a tudománytörténet egy hosszas és dinamikus folyamat – megszakíthatatlan folyam –, amelyben megjelenik és összeötvöződik a politika érdeke, a társadalom igénye és az egyes kutatók egyénisége, személyes érdeklődése, az esetenkénti sokrétű (ideológiai, kulturális, vallási) determináltságról nem is beszélve. Mindezek szem előtt tartásával hazai viszonylatban is érdemes lenne elgondolkodni a kontextusba ágyazott humán (pl. teológiai és vallástudományi) tudománytörténeti kutatások szükségességéről. Ebben a vállalkozásban – amely arra is rávilágíthatna, hogy milyen mértékben függ a magyar szellem- és humán tudománytörténet a némettől, illetve miképpen illeszkedik bele az európaiba, vagy marad el attól – a francia kutató munkája módszertanilag kétséget kizáróan sokat segíthet, akár modellül is szolgálhat. Lehetséges, hogy ennek fényében jobban érthetővé válna mind a jelen – történetesen a kitalált ősmagyar pogányságból és az elképzelt kereszténységből összegyúrt vallási szinkretizmus –, mind pedig az elmúlt másfél évszázad magyar története.

*Jakab Attila*

## EARLY CHRISTIANITY IN THE CONTEXT OF ANTIQUITY

Vol. 1. David Brakke, Anders-Christian  
Jacobsen, Jörg Ulrich (eds.):

*Beyond Reception. Mutual Influences between Antique  
Religion, Judaism, and Early Christianity.*

PETER LANG, FRANKFURT AM MAIN, 2006., 245. OLD.

Vol. 3. Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich (eds.):

*Three Greek Apologists. Origen, Eusebius and Athanasius.*

PETER LANG, FRANKFURT AM MAIN, 2007., 214. OLD.

Új sorozat indult az antik, zsidó és ókeresztény kulturális érintkezés kérdésköréről a Peter Lang kiadónál nemzetközi szerkesztőbizottság irányításával. A kezdeményezés gyökerei 2000-re nyúlnak vissza, amikor a dániai Aarhus egyetemének teológiai kara interdiszciplináris kutatószemináriumot szervezett az antikvitás és kereszténység témakörében. A sorozat beindítása az itt folyó kutató- és oktatómunka nemzetközivé válása során vált aktuálissá. Aarhus folyamatos munkakapcsolatot alakított ki vendégprofesszorok tartós és alkalmi foglalkoztatásával és amerikai, német és angol egyetemekkel épített ki jelentős együttműködést.

E munka első gyümölcse a *Beyond Reception* című kötet, amely egy *The Reception of Antique Religion and Culture in Judaism and Christianity* című, angol munkanyelvű, 2005 januárjában tartott aarhusi nemzetközi konferencia válogatott anyagát tartalmazza.

Az első tanulmányt Christoph Marksches, a berlini Humboldt Egyetem közelmúltig rektori tisztséget betöltő professzora jegyzi. „Antiquity and Christianity or: The Unavoidability of False Problems” címmel a német patrisztikus kutatások történetét és jellegét elemezve arra a következtetésre jut, hogy a recepció kapcsán a „kereszténység”, „antikvitás”, „gnózis”, „szinkretizmus” fogalmakat eddig úgy használták, mintha az általuk lefedett valóság monolit és változatlan lenne, holott ez nem így van. Szerinte ezzel szemben sokszínűséget, a változást és a viszonyok dinamikáját kell szem előtt tartani a modern kutatásnak.

Maren Niehoff *Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics* című tanulmánya nem receptív, hanem eredeti elgondolásokat tulajdonít Philónnak, abban az értelemben, hogy a zsidó filozófus *De aeternitate mundi* című műve Arisztotelészre támaszkodva a platóni *Timaios* szó szerinti olvasatát javasolja, szemben egyéb, Platónát átvitt értelemben interpretáló alexandriai szerzőkkel.

Kåre Fuglseth eredetileg Maren Niehoff előadásának opponenseként szerepelt a konferencián. A Philón-szakirodalom alapján nem meglepő módon kétségbe vonta a *De aeternitate mundi* philóni szerzőségét, s ezzel természetesen Maren Niehoff elgondolásainak megalapozottságát. A kötetben ez az egyetlen, szintén a kötet tanulmányával vitatkozó írás.

Troels Engberg-Pedersen *Paul's necessity: A Bourdieuesque Reading of the Pauline Project* című tanulmánya azt a tézist védelmezi, hogy Pál, missziós tevékenysége során nem egyszerűen a hagyomány által közvetített befolyás hatására receptív módon orientálódott, hanem a Bourdieu-i szociológia „megkerülhetetlen körülmények” és „szükségyszerűségek” fogalmai írják le pontosabban azt a módot, ahogyan terve megvalósítása során eljár.

Niels Willert a Szentírásban föllelhető erkölcsi tanítások és a görög morálfilozófiai doktrínák második századi patrisztikus recepciójáról ír az apologéták munkásságára, különösen Jusztinoszra és Tertullianusra fókuszálva. Jusztinosz a görög, platonista hagyományból is ismert „imitáció” fogalmát, Isten utánzását és követését állítja középpontba mint erkölcsi parancsot, Tertullianus pedig a kereszténység pogánysággal szembeni erkölcsi értelemben vett magasabb rendű voltát hangsúlyozza.

Martin Vahrenhorst a görög vallási és kultikus terminológiát vizsgálja a Septuaginta Mózes-könyveiben. A szerző szerint eltérően az egyiptomi szerzőktől, akik görögül ismertetik az egyiptomi vallás és kultusz elemeit, s közben a klasszikus görög kifejezéseket használják, a Septuaginta – legalábbis részben – igyekszik elkerülni a görög misztériumvallásokban alkalmazott kultikus kifejezések közvetlen használatát, nehogy ezzel is megsértse Istent.

Hasonlóképpen a kultusz a tárgya Einar Thomassen tanulmányának, különös tekintettel az áldozati kultusz szóhasználatára. A szerző kiemeli, a későbbi judaizmus kénytelen feladni a jeruzsálemi áldozati kultuszt, a kereszténység pedig elveti az áldozatot, legalábbis annak hagyományos görög-római formáját, így a szóhasználatban is jelentős különbségek adódnak. Ennek ellenére a keresztények újra alkalmazzák a görög kultikus és áldozati terminológiát a keresztelés és eukarisztia cselekményeinek bemutatásakor.

Gary B. Ferngren a görög orvostudomány korai keresztény recepciójával foglalkozik. Úgy látja, a második századtól kezdve a keresztény szerzők támogatják az orvostudomány alkalmazását, mégis, alapvetően az orvoslást a lélek gyógyítására értik, a medicina terminológiáját tehát átvitt jelentésben alkalmazzák, ahogyan az már a görög filozófiai tradícióban, különösképpen a püthagoreus-platóni hagyományban is megszokott volt.

David Brakke, a könyvsorozat és kutatási program motorja amerikai részről *Origins and Authenticity: Studying the Reception of Greek and Roman Spiritual Traditions in Early Christian Monasticism* című tanulmányában némileg Markschie

meglátásához hasonlóan, ám más anyagon, a patrisztikus szerzetesi hagyomány spirituális irodalmát előtérbe állítva, vitatja a „keresztény”, „zsidó”, „görög”, „római” fogalmaknak mint lezárt kategóriáknak a használatát. Szerinte megtevesztők e megjelölések azért, mert alkalmazásuk során hajlamosak vagyunk egy-egy személyt egyetlen dobozhoz rendelni, holott ez nyilvánvalóan helytelen. Evagriosz Pontikosz példáján mutatja be, ő nem egyszerűen „keresztény szerzetes”, hanem „görög keresztény szerzetes”.

Samuel Rubenson, a szerzetesi irodalom kiváló svéd kutatója a klasszikus görög biográfiák és Athanasziosz *Vita Antonii* viszonyát taglalja. Mindenekelőtt a már Reitzenstein óta – a Püthagorasz-életrajzok, különösen Jamblikhosz munkája kapcsán – ismert párhuzamok kérdését vizsgálja, és elődjével szemben azt próbálja igazolni, hogy bár Athanasziosz számos eszmét és szerkesztési fogást vesz át Jamblikhosztól, ezek nem önállótlanágáról vagy az invenció hiányáról tanúskodnak, mint azt Reitzenstein vélte. Athanasziosznál ugyanis olyan új elemek is föllelhetők, amelyekkel az alexandriai püspök Antal szent voltának sajátos forrására kíván rámutatni és azt próbálja igazolni, hogy e szentség alapjai jóval szilárdabbak, mint Püthagorasz esetében.

Aage Pilgaard műfajelméleti kontribúciójában kimutatja, hogy a szakirodalom egyre inkább Jézus-biográfiákként kezeli az evangéliumokat. Ez azt is jelenti, hogy az irodalmi forma recepciója is megvalósul – természetesen a különböző szerzőknél különböző mértékben. A szerző a négy kanonikus evangélium közül Márk szövegét veti alá részletesebb műfajelméleti vizsgálatoknak.

A kötetet Marie Verdoner *Cultural Negotiations in the Psychomachia of Prudentius* című tanulmánya zárja. A prudentiusi mű, mely hét megszemélyesített erény és bűn csatáját írja le – természetesen az előbbieik győzelmével – a szerző szerint az epikai mű keresztény átformálásának példája, s ez az átformálás, ha nem is tekinthető radikálisnak, a stilisztikai fogások terén az epikai műfaj határainak átlépését is jelenti az allegória irányában.

\*

A sorozat harmadik kötete angol és német nyelvű tanulmányokat tartalmaz, és címében Johannes Geffcken *Zwei griechische Apologeten* című klasszikus munkája megjelenésének századik évfordulójára utal. Geffcken könyvével ellentétben e kötet hősei nem a klasszikus értelemben vett, azaz második században működő apologeták, hanem későbbi szerzők, Órigenész, Euszebiosz és Athanasziosz. Ezzel összhangban az első, – *Apologetics in Origen* - című írást jegyző, s az aarhusi ókeresztény kutatási és oktatási program fő szervezője, nemzetközileg ismert Irenaeus és Órigenész-specialista, Anders-Christian Jacobsen némileg kitérített értelemben használja az „apologetika” kifejezést. Szerinte meg kell különböztetni

a műfaj értelemben vett apológiát, – amely Platón *Szókratész védőbeszédétől* kezdve Jusztinosz *Apológiájáig* közös szerkezetet mutat – és az apológiát mint érvelő diskurzust, amely „... mindennemű, írott vagy szóbeli megnyilatkozást magában foglal, amelynek célja olyan álláspont magyarázata vagy védelmezése, amely kritikának vagy támadásnak van kitéve.” (11. o.) A különbség abban áll, hogy az érvelő diskurzus nem feltétlenül illeszkedik egy műfaji értelemben vett apológiához, hiszen nyilvánvalóan egyéb műfajú művekben is lehetséges – sőt gyakori – az apologetikus diskurzus. A magam részéről kicsit túl tágnak érzem ezt a definíciót, mert azt a jelenséget, amit lefed, inkább a „vita” megjelöléssel illetném. Jacobsen tanulmányában átfogó képet nyújt Órigenész *Contra Celsum* című művéről, de a *János-evangélium kommentárt* is – látszólag definíciójával összhangban, hiszen Órigenész művében Hérakleón kommentárját is cáfolni próbálja – apologetikai munkaként elemzi. Hérakleón álláspontja azonban nem támadás vagy kritika, amivel szemben apológiát kellene írni, hanem egy kommentár, így túlzás az órigenészi cáfolatokat apológiaként értelmezni. Hasonló problémát érzek Órigenész *Vita Hérakleidésszel* című munkájának apológiaként való kezelése kapcsán, mert itt sem egy kritika kritikájáról van szó.

A Jacobsen írását követő három tanulmány tárgya Euszebiosz. Ezek közül az első Jörg Ulrich – a másik szerkesztő, a hallei egyetem professzora és a kutatási program másik fő szervezője – írása „Wie verteidigte Euseb das Christentum?” címmel, amelyben a szerző áttekinti a kaiszareai teológus apologetikai tartalmakat is mutató műveit. Ugyan nem utal rá *expressis verbis*, mégis, mintha Jacobsen definícióját elfogadva hasonlóképpen tág értelemben venné az „apológia” terminust. Ennek eredménye az, hogy az *Egyháztörténettől* kezdve a *Demonstratio evangelicaig* számos munkát von be a tárgyalásba, nem csak a szorosabb értelemben vett apologetikai jellegű írásokat, a *Contra Hieroclem* és *Praeparatio evangelica* című műveket. Természetesen nem természetlen összegyűjteni és vizsgálni az apologetikai dimenziókat tartalmazó munkákat, ám a parttalanság veszélye fönnáll.

Marie Verdoner angol nyelvű tanulmányában Euszebiosz *Egyháztörténete* apologetikus vonatkozásait vizsgálja meg. Különösen az eretnekellenes megnyilvánulásokat és az Órigenészt védő szövegeket állítja előtérbe. Itt is fölvethető az, hogy az eretnekek nem feltétlenül kritikai pozíciót elfoglaló személyek, így cáfolatuk nem feltétlenül apológia. Órigenész esetében más a helyzet, Euszebiosz szellemi elődje több oldalról is megtépzott hírnevét valóban apologetikus módon próbálja védelmezni.

Sebastian Morlet *Eusebius and the testimonia: Tradition and Originality* című tanulmánya Euszebiosz *Demonstratio evangelica* feliratot viselő terjedelmes ópusának a zsidó vallással vitázó részeit vizsgálja. A címben is szereplő *testimonia* J. Rendell Harris 1920-ban publikált *Testimonies* című munkáját idézi fel, amelyben az angol szerző azt bizonyítja, hogy a zsidó-ellenes polémiákban

Jusztinosz, Irenaeus, Athanasziosz és sokan mások hasonló bizonyító szöveghelyeket tartalmazó gyűjteményből dolgoztak. Morlet táblázatos formában mutatja be az egyes euszebioszi könyvek és a *testimonia*-hagyomány parallel szöveghelyeit, majd Euszebiosz újításait, a mű eredetiségét és újszerű szerkezetét vizsgálja. A kötet tanulmányai közül messze ez az írás a legterjedelmesebb és legalaposabb elemzés a maga 65 oldalával.

A két utolsó, Athanasziosszal foglalkozó német nyelvű dolgozat Uta Heil munkája. Az első az ariánusok ellen megfogalmazott beszéd-pár, a *Contra gentes* és a *De incarnatione* apologetikai vonatkozásaival foglalkozik, az utóbbi Athanasziosz főntebbi művei azon szövegeivel, amelyek Euszebioszra támaszkodnak. Pontosabban, a szerző az első tanulmányban katalogizálja az apologetikai témákat, utána a beszédek rövidebb illetve hosszabb verziójának filológiai kérdéseit és a datálás problémáját tárgyalja, rövid kitekintéssel a műfaj témájára. A második tanulmány azt a filológiai kérdést vizsgálja, vajon az athanaszioszi munkák Euszebiosz *Theophania* című írására mennek-e vissza, vagy – amint a hipotézist már korábban megfogalmazták – egy harmadik, közös forrást kell feltételeznünk. A szerző szerint Athanasziosz igenis használta Euszebioszt, bár meglehetősen szelektív módon, és különösebb skrupulusok nélkül vett át az alexandriai püspök bizonyos euszebioszi megfogalmazásokat.

Az *Early Christianity in the Context of Antiquity* c. sorozat harmadik kötete kevesebb, ám összességében terjedelmesebb tanulmányt tartalmaz, mint az első kötet. Az Aarhus-hoz kapcsolható kutatási projektek sorozata számos egyéb, hasonlóan magas szakmai színvonalat elérő kötetet produkált, amelyek tanulmányozása nagyban hozzájárulhat az ókeresztény és a görög illetve zsidó irodalom egymáshoz való viszonyának jobb megértéséhez.

Somos Róbert

Bajmócy Péter:  
*Általános etnikai és vallásföldrajz*

JATE PRESS, SZEGED, 2009., 117. OLD.

A vallásföldrajz mintha kissé háttérbe szorult volna más vallástudományi diszciplínák között. Ezért örvendetes Bajmócy Péter *Általános etnikai és vallásföldrajz* című munkája, mert ha csak vázlatosan is, de áttekinti a földrajztudomány vallásokhoz kapcsolódó pontjait.

Az első fejezet az etnikai- és vallásföldrajz tudományos besorolásával, történetével foglalkozik. Megtudhatjuk, hogy a vallásföldrajz – az etnikai földrajzhoz hasonlóan – a társadalomföldrajz tudományágon belül, a népességföldrajz szakághoz tartozó önálló részterület, amely a népesség vallási-felekezeti megoszlásával foglalkozik. Önálló tudomány-szakágként lényegében a XX. században jött létre, addig főleg leíró jelleggel a statisztika felől közelítettek vallásföldrajzi területeket (pl. templomok száma, közösségek becsült mérete). A hazai és környező országok vallásföldrajzi kutatásai 1990 után indultak meg újra; ezen művek bibliográfiai felsorolásával zárul e rész.

A második fejezet a népesség nyelvi és etnikai összetételét ismerteti, a harmadik fejezet az írások, írásrendszerek földrajzát mutatja be. A kötet negyedik fejezete *A népesség vallási összetétele* címet viseli, amely a vallásföldrajz szűkebb és tágabb kutatási horizontját tárgyalja. Az előbbihez tartozik az egyes vallási csoportok számának, össznépelességen belüli arányának, területi elhelyezkedésének vizsgálata, az utóbbihoz a vallási csoportok dinamikája, vagyis térbeli magatartásának, koncentrációjának és migrációjának vizsgálata, továbbá minden olyan mozgásjelenség, amely vallási objektumhoz köthető. (37. old.)

Ebben a részben további három rövid alfejezetet olvashatunk a vallásföldrajz adatbázisáról és fogalomrendszeréről, a kontinensek vallási összetételéről és az egyes vallások jellemzéséről. Az első alfejezetben a vallási adatok lehetséges forrásait ismerhetjük meg. Legjellemzőbb adatforrás a népszámlálás, de nem mindenkor és mindenhol szerepel benne felekezeti hovatartozásra vonatkozó kérdés. A vallások saját adatközléseikben gyakran túlbecsülik tagjaik számát. Itt olvashatunk még egy vázlatos vallási tipológiát is. Az egyes vallások ismertetése terjedelmi okoknál fogva eléggé elnagyoltan történik: mindössze hét oldalon(!) kerül bemutatásra a Föld összes világvallása. Ez rendkívül kevés, különösen, ha a könyvet felsőoktatási jegyzetként kívánják hasznosítani a geográfusképzésben. Talán szerencsésebb lett



volna az alfejezet teljes elhagyása, és más szakirodalmi (vallástörténeti) munkákra történő hivatkozás.

Az ötödik fejezet a rasszok földrajzával foglalkozik. A hatodik fejezet az etnikai és vallási megoszlás hatását vizsgálja társadalmi-gazdasági folyamatok tükrében. A vallási csoportok előírásai – a születésszabályozással kapcsolatos tanok, vagy épp az étkezési tilalmak – mind-mind hatással vannak a gazdasági-társadalmi folyamatokra. A fejezet konkrét példákat hoz az a mezőgazdaság – az állattenyésztés és a növénytermesztés – területéről: az iszlám országokban minimális a sertésállomány és alig termesztnek szőlőt, a bortermelés vallási sajátosságai közismertek; India rendelkezik a legnagyobb szarvasmarha állománnyal, de mivel nem vágják le, ezért a marhahús feldolgozásával jóval hátrébb áll. (62. old.) Érdekesség, hogy a turizmusnak is számos vallási-etnikai aspektusa lehet.

A hetedik fejezet a kvantitatív etnikai és vallásföldrajz számítási módszertanát ismerteti. A disszimilitási index két társadalmi csoport térbeli elkülönülésének kiszámítására szolgál, a szegregációs index egyetlen csoport elhelyezkedésének leírására alkalmas, az összetettség mérésére pedig a diverzitás index alkalmazható. Ez utóbbit egy etnikai számítási példán keresztül mutatja be, de a népesség vallási összetételét jelző adatokból számítható ki a vallási diverzitási index (VDI) is.

A nyolcadik fejezet a diaszpórák földrajzáról szól, s végül a kötetet a kilencedik fejezetben irodalomjegyzék, a tizedik fejezetben táblázatok, összefoglalók, a tizenegyedik fejezetben négy különféle melléklet zárja.

„A vallásföldrajzi kutatásoknak sajnos kis része lép túl a leírásokon és keres mélyebb összefüggéseket, illetve kapcsolja össze a népesség etnikai- vagy vallási összetételét más társadalmi jelenségekkel.” – olvashatjuk a kötetben. (8. o.) Ez a megállapítás azonban éppúgy igaz a jelen munkára is. Szinte mindegyik fejezet a sokszorosára bővíthető lenne, hiszen az abban tárgyalt témakörök komplexitásuknál fogva ezt indokoltá tennék. A vallásföldrajzi szakág is tovább bontható: történeti és regionális vallásföldrajzra, vallásstatistikára, vallástopográfiára, vallásdemográfiára, (Horváth Pál felosztása) – ezekről nem, vagy csak alig esik szó a könyvben. Önálló elemzést igényelne a tudományág interdiszciplináris jellege: a vallásszociológia különböző területeivel fennálló érintkezési pontok ismertetése, és a módszertani megközelítésből eredő különbségek. Továbbá kérdéses, hogy érdemes-e az internetes adatbázisok, források korábban folyamatosan változó adatokat, statisztikákat közölni, országok, nemzetek lakosságáról, vallási összetételéről, hiszen ezek a számok nagyon hamar elavulnak.

Összegezve: jogos igényként merülne fel egy új, átfogó, sokkal komplexebb vallásföldrajzi munka megírása és kiadása, amelynek kiindulási pontja, mintegy vázlata lehet e kötet.

Adamik Tamás (főszerk.) – A. Jászó Anna (szerk.):  
*Retorikai lexikon*

POZSONY, KALLIGRAM KIADÓ, 2010., 1300 OLD.

A retorika létünk minden elemi szegmensének része, ahogy maga a világ is személyközi viszonylatban elsősorban a nyelv által létezik, s ahogy az önmagunkról kialakított képet is döntő módon befolyásolja az általunk használt nyelv milyensége, ereje vagy lendülete. A retorika lényegében egy technika, azaz mesterség, a rábeszélés, a meggyőzés vagy a bemutatás stratégiáinak összessége, ugyanakkor a mai oktatási rendszer viszonylatában a tudásátörökítés központi mechanizmusa, mely pl. a tanár-diák viszonyban kezdettől jelen van. A retorika tudomány is, sőt, tudományok ősforrása: ráadásul belőle fakad számos olyan tudomány, amely önállósultában megfeledezett szülőanyjáról. Központi szerepe van az erkölcs tekintetében is, hiszen bölcsen állapította meg Barthes is, hogy a retorika feladata nem más, mint „hogy felügyelje a szenvedély nyelvi kilengéseit”. A retorika a társadalmi rítusok anatómiai vázát adja, a hatalom számára megteremti, ismét Barthes szavaival élve, a „szó magántulajdonának biztosítását.” Nietzsche a retorikát egyenesen köztársasági művészetnek nevezte: „meg kell szoknunk, hogy elviseljük a legidegenebb véleményeket és nézeteket, sőt, hogy bizonyos élvezetet is találjunk összecsapásukban.” A retorika tehát élvezet is, hiszen a nyelv katalizáló szerepével élvezetté alakíthatja az agressziót is. Természetesen negatív vélemények is vannak: Platón például a retorikát az ügyesség holdudvarába sorolta, egyenesen a szakácművészet vagy a díszítőművészet és a szofisztika körébe.

A pozitív, a semleges és a negatív vélekedések összecsapásából fakadó élvezet szülte az első magyar Retorikai Lexikont is, mely a Kalligram Kiadó gondozásában látott napvilágot Adamik Tamás főszerkesztésében.

Mi jellemzi ezt a munkát? Először is a tényyszerűség és a tudományos közlékenység barátságos szintézise, mely kiemeli a munkát az élettelen lexikonnak nevezett adathalmazok, regiszterek tömegéből. A szócikkek gazdag példaanyaga ellenőrizhető nyelvi bázison alapszik, a megállapításokat vagy összegzéseket és az élvezetes nézetütköztetéseket minden esetben következetes szakirodalmi hivatkozásrendszer teszi ellenőrizhetővé. Ezt azért fontos megjegyezni, mert, sajnos, sokszor találkozni azzal a barátságatlan gyakorlattal, amikor a szócikkíró valamely mérvadó idegen nyelvű szócikk magyaráztásával kísérletezik a forrásokkal való

munka helyett. Az idézetek, hivatkozások, utalások, keresztutalások rendszerében még a bujtatott anekdotáknak is jut hely: pl. Marcus Cornelius Frontót szónoki erényei mellett megismerhetjük, mint a levelező oktatás ősatyját is. És itt érdemes elidőzni: a lexikon nem pusztán a retorikai vagy a stilisztikai alakzatok olykor a beavatatlanok számára sokkoló előszámlálására esküdött föl, hanem azt is megmutatja, kik, miként alkalmazták tudományukat. A szócikkek jelentős része ugyanis portré: szónokoké, elméletíróké, íróké és polihisztoroké. A hagyományos szenvtelen szárazság helyett e portrék java részében valóban életre kelt figurákkal számolhatunk, akik közt nem egy közismert, ám retorikai értelemben elhanyagolt nagyság szerepel. A lexikon erénye az is, hogy enciklopédia jellege is van: olvasható akár sorban is, vagy szócikk-típusokra bontva, pl. ajánlom a nemzeti retorikák összefoglalói mentén való haladást, mert így lényegében egy sokrétű retorikatörténeti összefoglalást kapunk eredményül. (Az olvasás irányainak megsokszorozhatósága és a szelekció szempontjából előnyös lenne a könyv hálózati vagy cd-rom változatát is elkészíteni.)

Kétségtelen, hogy a lexikon alapfelfogása arisztokratikus és idealizáló, a szociolingvisztikai tapasztalat azonban mégsem maradhat retorikai feldolgozottság nélkül: a munka minduntalan kiegészül a populáris regiszterek felé való nyitással is (lásd az sms-retorika vagy az e-retorika bőségesen adatolt kérdéskörét). A munka leszámolni látszik ugyanakkor azzal a posztstrukturalista elburjánzással is, mely lényegében a létezés széles interakcióit fogta fel nyelvként, tehát retorikaként is. Ez alighanem a lexikon leplezetlen antikvitáscentrizmusából fakad, mely minden jelenséghez automatikusan társítja annak ősképét és az ősképtől való eltávolodás folyamatait is dokumentálja. Ez a szemlélet meglehetősen gyümölcsözőnek látszik, részint mert hitelesítő gesztus, részint mert rendkívül ösztönzőleg hat a szócikk-írók történeti érzékenységre.

A főszerkesztő előszava a négy stíluseszmény felől közelít tárgyahoz: az illőség, a világosság, a nyelvhelyesség és az ékesség valóban központi szerephez jut a lexikon egészét illetően, ám a szerzők azzal is tisztában vannak, hogy a négy stíluseszményt kikezdő antiretorikák is retorikák. Az illetlenség retorikáját nevezte Barthes fekete retorikának, de retorikája lehet a homálynak is, sőt, a nyelvhelyességgel való játszadozásnak is, de az ékesség ellenpólusa is termékeny lehet retorikailag. A redukált nyelvről szóló eszmefuttatás (lásd az Orwell-címszót) vagy a már említett sms-retorika ezt ékesen bizonyítja.

Az irodalommal foglalkozók számára szintén kincsesbánya a könyv: hiszen pl. a romantika kora előtti költészetünk radikális elocutiocentrizmusa a retorikai ismeretanyag biztonságos kezelése nélkül kutathatatlan és érthetetlen.

A lexikon nyelvezete elegáns, értekező stílusú, mentes a tudományoskodástól és merőben pragmatikus célokat követ, sőt bizonyos értelemben honosítási igény-nyel is fellép: a szócikk-írók még az alakzattani szócikkek esetében is elsőként a

magyar vagy a honosításra szánt magyar terminusból indulnak is. Közérthetőség és konvenció egymást erősítve teremti meg a használat kereteit: a magyar nevezéktan természetes igénye erőteljesen megmutatkozik. A lexikon további erénye az a történeti, ugyanakkor mindvégig ellenőrzés alatt tartott eklekticizmus, mely a deskriptív, vagyis leíró és nem a preskriptív, azaz előíró szempontot tolja előtérbe. A nézetek, vélemények természetes ütközőteréül célszerű és elegáns épp egy lexikon tereit választani.

Összegzésképpen elmondható: nemzetközi értelemben is irigylésre méltóan hiánypótló munka született, melynek minden magyar értelmiségi könyvespolcán ott a helye. De ajánlható egyháziaknak is, nemcsak a nagy egyházi szónokok (*Aranyszájú Szent János, Assisi Szent Ferenc, Jacques Bénigne Bossuet, Pázmány Péter, Ravasz László*), hanem az egyházi és vallásos kultúrával kapcsolatos szócikkek (*ars praedicandi, egyházi beszéd, imádság, középkori retorika, Thomas de Chobham*) okán is.

Csehy Zoltán

---

---

# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alpra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kikerült irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

*A Vallástudományi Szemle szerkesztősége*

---

---

## ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratföredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészséget. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

**Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.**

Köszönjük!

*A Vallástudományi Szemle szerkesztősége*



---

---

# A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

